This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

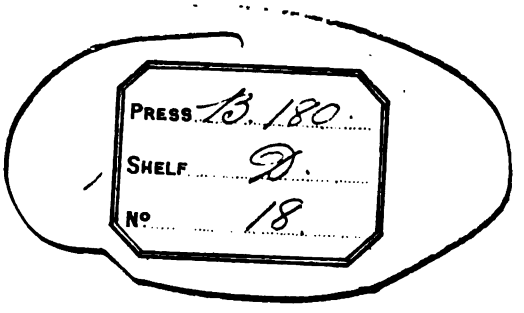
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

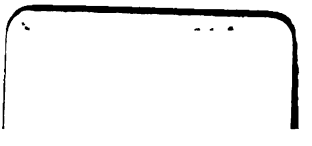
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



13006 e. 119



Christliche Apologetik

auf

anthropologischer Grundlage.

Von

Christian Eduard Baumstark.

Zweiter Band:

Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen.

Frankfurt a. M.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1879.

Der Verfaſſer behält ſich das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen vor.

Vorrede.

Die Theologie befindet ſich gegenwärtig in einer kritiſchen, man könnte faſt ſagen troſtloſen Lage. Durch die Unterſuchungen der hiſtoriſch-kritiſchen Theologie iſt die geſchichtliche Grundlage des chriſtlichen Glaubens erſchüttert; was dieſem als ſolche gilt, iſt von der Kritik für ungeſchichtlich erklärt. Was in den neuteſtamentlichen Urkunden als urſprüngliche chriſtliche Lehre vorgetragen wird, das iſt zu ſubjectiven Auffaſſungen der einzelnen, ſich mehr oder weniger unklaren Schriftſteller herabgeſetzt. Die gegenwärtig unter den Wiſſenſchaften dominirende Naturforſchung erachtet die ganze Weltanſchauung, die dem chriſtlichen Glauben zu Grunde liegt, für längſt veraltet und abſolut unhaltbar. Die Stellung, welche die Philoſophie zur Theologie einnimmt, iſt der Hauptſache nach eine nicht minder ungünſtige. Denn gibt es unter den Philoſophen der Gegenwart auch noch Vertreter des Theismus, welche die Grundelemente der Religion zu retten ſuchen, ſo ſtehen dieſe erſtens ſehr vereinzelt da, ſie ſtehen weiter zu den ſpecifiſch chriſtlichen Lehren in keinem eigentlich freundlichen Verhältniſſe, und, was das Schlimmſte iſt, es fehlt ihren Theorien an hinlänglicher Begründung, um einleuchtend zu ſein, an der Schärfe der Beweisführung, die der philoſophiſchen Beſtreitung der Wahrheit des Chriſtenthums nicht abgeſprochen werden kann. Diejenigen philoſophiſchen Leiſtungen aber, in denen gerade der Fortſchritt des philoſophiſchen Denkens in unſerer Zeit geſehen werden muß, verhalten ſich, ſo wenig ſie auch ſelbſt Befriedigendes zur Löſung der höchſten Fragen zu bieten ver-

mögen, zu Religion und Christenthum in nicht minder feindlicher Weise als die Naturwissenschaft. Die Philosophie unserer Tage hat sich allerdings auch in ein positives Verhältniß zur religiösen Frage gesetzt, und mit ihr die Naturwissenschaft, soweit sich diese auf die empirische Erforschung des äußeren Naturlebens nicht beschränkt, und ferner die Culturgeschichte. Diese Wissenschaften haben die Religion von verschiedenen Standpunkten aus zum Gegenstand objectiver Untersuchung gemacht, indem sie den Ursprung und die Entwicklungsgeschichte der Religion zu erforschen und in Zusammenhang damit das Wesen derselben zu bestimmen suchen. Das Resultat ist aber ein für die Theologie so ungünstiges, als es nur möglich ist. Es besteht in nichts Anderem als darin, daß die Religion in allen ihren Stufen, vom Fetischismus bis zum Christenthum, für eine psychologisch begreifliche und sogar nothwendige Illusion erklärt wird. Ueber dieses Resultat ist die Theologie, soweit sie mit wissenschaftlichem Ernste auf diese Untersuchungen eingegangen ist, um kein Haar hinausgekommen. Wenn sie es auch nicht offen auszusprechen wagt: Ja, die Religion gehört in das Reich der Einbildung, so weiß sie doch keinen Aufschluß darüber zu geben, ob und welcher reale Gehalt in den Lehren der Religion, insonderheit denen des Christenthums liegt.

Die Theologie befindet sich so im Widerspruch nicht nur mit anderen Wissenschaften, sondern auch mit sich selbst, sofern sie eine Wissenschaft sein will. Kommt sie über diesen Widerspruch nicht hinaus, so bleibt ihr nur die Consequenz, sich selbst aufzugeben. Es liegt doch außer Zweifel, daß eine bestimmte Wissenschaft sein muß das ausgebildete Wissen um einen bestimmten, von anderen Wissensgebieten gesonderten Kreis von Objecten, der unserm Denken sich darbietet und von diesem in seinem Wesen, in seinen Ursachen und seinen Wirkungen, in seinen Theilen, nach seinen Beziehungen zu anderen Erscheinungen erkannt wird. Wenn nun aber der Theologie Religion und Christenthum zu einer bloß psychologischen und historischen Erscheinung herabsinkt, wenn dem religiösen Glauben

aller objective Gehalt abgeht, so kann die Theologie auch keine besondere Wissenschaft mehr sein. Das Object ihres Forschens ist dann ein Irrthum, der neben dem psychologischen Interesse um seiner hervorragenden geschichtlichen Wirkungen willen das historische immer noch beschäftigen muß, aber doch unmöglich mehr der Gegenstand einer eigenthümlichen, von den andern Facultätswissenschaften geschiedenen Wissenschaft sein kann. Es ist daher ganz consequent, daß in neuester Zeit sich Stimmen hören ließen, welche die Theologie für eine historische Wissenschaft erklären. Eine Thorheit ohne Gleichen aber ist es, wenn man damit meint, die Theologie als Theologie retten zu können. Eine besondere Facultätswissenschaft muß sie unter dieser Voraussetzung zu sein aufhören.

Wie die Theologie nach ihrem gegenwärtigen Stand sich im Widerspruch mit sich selbst befindet, so auch mit der kirchlichen Praxis, und hier tritt derselbe am allergrellsten hervor. Jedes andere Studium, wenn es überhaupt die Vorbildung zu einem praktischen Berufe ist, bereitet geradezu auf diesen vor; was die Wissenschaft bietet, das findet in der praktischen Thätigkeit seine Anwendung. Die Theologie aber, wie sie dermalen ist, steht zu dem Berufe, zu dem sie vorbereiten soll, im entgegengesetzten Verhältnisse. Die kirchlichen Gebräuche haben nur Sinn und Bedeutung unter der Voraussetzung der Wahrheit des kirchlichen Glaubens. Wenn also der Jünger der modernen Theologie in das kirchliche Amt eintritt, so kann er zwischen den theologischen Ansichten, die er mitbringt, und der kirchlichen Thätigkeit, die er ausüben soll, nur den schreiendsten Contrast erblicken. Sein Wissen sagt ihm das Gegentheil von dem, was er in der Predigt verkündigen soll und was allen seinen Amtsverrichtungen zu Grunde liegt, und das stimmt am schlechtesten mit der protestantischen Auffassung des geistlichen Berufes, nach welcher der Geistliche nicht als bloßes Werkzeug der Kirche, sondern als freie, aus freier Ueberzeugung redende Persönlichkeit fungirt. Ein solcher Zwiespalt ist für einen ehrlichen Menschen unerträglich. Hier haben wir auch einen

Hauptgrund des gegenwärtigen Theologenmangels. Es ist sehr oberflächlich, es ist aber auch noch etwas Anderes als oberflächlich, wenn man die Abnahme der Zahl der Theologiestudirenden hauptsächlich in der materialistischen Zeitrichtung begründet sieht. Der Idealismus ist noch nie Sache der großen Menge gewesen. Nicht nur im gegenwärtigen Zeitalter der Eisenbahnen und Telegraphen, sondern auch in uralter Zeit und zu allen Zeiten haben edlere Geister die Klage über die materielle Richtung der Zeitgenossen erhoben. Und wie es jederzeit, nicht nur heutigen Tages, Materialisten in Hülle und Fülle gegeben hat, so fehlt es auch heute nicht an ideal strebenden Menschen. Ja, die gegenwärtige philosophische Literatur zeigt auf's Deutlichste, daß, was den idealen Zug betrifft, sich unsere Zeit mit vergangenen Zeiten, in denen es an Theologen nicht mangelte, recht wohl messen kann. Diese Literatur ist sehr reich, und an Lesern kann es ihr auch nicht fehlen, sonst wäre sie nicht da. Nein, der Theologenmangel rührt nicht in erster Linie vom Mangel an idealem Sinne, sondern daher, daß die Theologie dem idealen Verlangen keine Befriedigung gewährt. Ein Amt zu führen, das mit der eigenen Ueberzeugung im Widerspruch steht, ist wohl Sache eines Menschen, der in seinem Berufe nichts sucht als Brod und Carriere, aber nicht eines solchen, der ideale Ziele im Auge hat.

Wie ist da zu helfen?

Es werden verschiedene Wege eingeschlagen, um über den klaffenden Zwiespalt zwischen Wissenschaft und christlichem Glauben hinwegzukommen. Ein sehr bequemer Weg ist es, daß man sich mit Hinwegsehen über alle Schwierigkeiten einfach auf die zu Recht bestehenden kirchlichen Bekenntnisse beruft. Das ist der Standpunkt der eigentlichen Orthodoxie in Wissenschaft und Praxis. Daß es aber keinen Werth hat, einfach zu thun, als ob nichts geschehen wäre, und daß Fragen des geistigen Lebens nicht vom formellen Rechtsstandpunkt aus entschieden werden können, das braucht nicht erst erörtert zu werden.

Nicht minder bequem ist es, mit einem gewissen Scheine von Freiheit sich auf die Autorität der heiligen Schrift zu stützen. Damit kann ebensowenig etwas ausgerichtet werden als mit der Berufung auf die Bekenntnisse. Es liegt ja auf der Hand, daß das Schriftprincip kein letztes Princip sein kann, sondern selbst der Begründung bedarf. Daß und wie es begründet ist und in welchem Sinn und Umfang es zu gelten hat, das werden wir bald sehen. Hier sei nur soviel gesagt, daß man in der Gegenwart mit einem: „Es steht geschrieben" geistige Kämpfe nicht schlichten kann. Dieser höchst einfachen Einwendung geht man aber aus dem Wege, indem man sagt, nicht als äußere Autorität soll die Schrift ihre Geltung als absolute Wahrheitsquelle haben, sondern vermöge ihres Inhaltes; gebe man diesen nach Geschichte und Lehre wieder, so mache er ohne Weiteres den Eindruck der absoluten Wahrheit. Wer dies aber mit Ernst sagen kann, der zeigt damit nur, daß er über Bibel und Christenthum noch nie recht nachgedacht hat. Der Geschichts- und Lehrgehalt der Bibel ist ein so eigenthümlicher und so schwieriger, daß wer zu einer Erkenntnißgewißheit über denselben gelangen will, dies nur durch vieles Nachdenken und Ueberwindung großer Zweifel erreichen kann.

Die Theologen der negativen Richtung wissen ein anderes Auskunftsmittel: die Phrase. Zu was Anderem können sie auch greifen als zur Phrase? Dem christlichen Glauben, den sie lehren sollen, haben sie abgesagt. Dies offen zu bekennen, erlaubt ihre Stellung nicht. Was bleibt übrig? Man überbrückt die Kluft, die zwischen der eigenen Meinung und dem Berufe, den man auszuüben hat, liegt, mit Phrasen. Und zwar geschieht dies nicht allein auf den Kanzeln, die Phrase spielt ihre Rolle auch auf den Stätten der Wissenschaft. Daß damit in Wirklichkeit nichts geleistet, ja der christlichen Sache geschadet wird, versteht sich erstens von selbst und wird zweitens von der Erfahrung reichlich bezeugt. Gibt es auch Thoren, die wirklich meinen, in der Phrase die Leiter zu haben, auf der sie gen Himmel ansteigen können, so wenden

ſich doch alle ehrlichen und verſtändigen Menſchen von ihr ab, indem ſie dieſelbe als das durchſchauen, was ſie iſt, als Lüge. Die Folge iſt die Leerheit der Kirchen und die Verödung der theologiſchen Hörſäle.

Den Zwieſpalt zwiſchen Wiſſenſchaft und chriſtlichem Glauben kann nur die Wiſſenſchaft ſelbſt aufheben. Gründe, welche das Denken gegen die Lehren des Chriſtenthums erhebt, können nur durch Gegengründe widerlegt werden, und iſt das Chriſtenthum als Ganzes angefochten, ſo kann es nur durch ein eben das Ganze umfaſſendes, zuſammenhängendes, ſyſtematiſches Denken gerechtfertigt werden. Dieſe ſyſtematiſche Rechtfertigung des Chriſtenthums aber iſt die Apologetik. Die Apologetik iſt darum das Mittel, wodurch der Gegenſatz zwiſchen Glauben und Wiſſen, Chriſtenthum und Wiſſenſchaft überwunden, dem Gehalt des Chriſtenthums der Charakter als objective Wahrheit vindicirt und dadurch der dieſen behandelnden Wiſſenſchaft, der Theologie die Bedeutung einer beſonderen Wiſſenſchaft gewährleiſtet werden kann. Leiſtet ſie dies, ſo vermittelt ſie weiter die Wiſſenſchaft mit der kirchlichen Praxis, und darum ſollte ſie in den Kreis der theologiſchen Vorleſungen aufgenommen werden, während es bis jetzt jedem Geiſtlichen überlaſſen iſt, wie er ſich mit den Widerſprüchen zurechtfindet, die gegen das, was er in Kirche und Schule vorzutragen hat, erhoben werden.

Obgleich die Nothwendigkeit einer ſolchen apologetiſchen Behandlung des Chriſtenthums vor den Augen liegt und die Theologen die dringendſte Aufforderung haben, dieſe alles Ernſtes zu betreiben, ſo wird doch immer noch von Manchen die Apologetik für überflüſſig erklärt. Das Chriſtenthum, ſagen dieſe, bedürfe keiner Begründung durch wiſſenſchaftliches Denken, die chriſtliche Ueberzeugung habe eine über allem Denken erhabene Gewißheit in ſich. Das iſt aber einfach unwahr. Jeder denkende Religiöſe muß auch über die Religion denken. Das Denken aber bewegt ſich durch Fragen, durch Zweifel, es vollzieht ſich in einem dialektiſchen Proceß. Je höher die Objecte des Denkens ſtehen, deſto mehr und deſto

ſchwierigere Fragen drängen ſich auf. In nicht geringem Grade muß dies darum auch beim Chriſtenthum der Fall ſein, das ſich als überſinnliche Wahrheit ankündigt. Die Leute, welche ſo gern von der unmittelbaren und unantaſtbaren Gewißheit des chriſtlichen Glaubens reden, wenden auch zur Begründung ihrer Behauptungen die Logik an, ſo gut ſie können, und erſt, wenn ihnen die Gründe ausgehen, berufen ſie ſich auf die unmittelbare Gewißheit ihrer Ueberzeugung.

Verwandt mit dieſer Anſicht iſt die andere, nach welcher die Theologie allerdings einer apologetiſchen Wiſſenſchaft bedarf, dieſe ſich aber auf die Widerlegung der dem Chriſtenthum entgegenſtehenden Syſteme der Welterklärung zu beſchränken habe; ſei dies geleiſtet, ſo ergebe ſich die Wahrheit des Chriſtenthums von ſelbſt. Die Unrichtigkeit dieſer Meinung iſt ſo offenliegend, daß man darüber kein Wort zu verlieren nöthig haben ſollte. Damit daß die Syſteme des Naturalismus, des Pantheismus u. ſ. w. als unhaltbar erwieſen ſind, iſt doch wahrhaftig noch nicht poſitiv dargethan, daß das Chriſtenthum die abſolute Wahrheit iſt. Die vielen Fragen, die der denkenden Betrachtung des Chriſtenthums ſich aufdrängen, ſind damit nicht erledigt, zum Theil nicht einmal berührt. Die Apologetik erfüllt ihre Aufgabe nur, wenn ſie nicht nur widerlegt, ſondern poſitiv begründet.

Soll die Apologetik dies in einer dem Denken wirklich genügenden Weiſe thun, ſo darf ſie nicht, wie gewöhnlich geſchieht, von einer Autorität ausgehen, ſei es nun die Autorität der Kirche oder die der heiligen Schrift. Es iſt nicht wiſſenſchaftlich, für das autoritätsmäßig Angenommene nach der Art der Advocaten hinterher Beweisgründe zu ſuchen. So verfährt aber die Apologetik, wie wir ſie gegenwärtig haben, in der Regel. Und dabei iſt ſie meiſt noch recht oberflächlich, geht weder auf die Einwände der Gegner genau ein, noch iſt ſie gründlich in poſitiver Beweisführung. Wo die Apologeten mit ihren Beweiſen zu Ende ſind, da fängt das Denken erſt recht an.

So lange die Apologetik ſich nicht auf den Standpunkt ganz freien, wiſſenſchaftlichen Forſchens ſtellt, hat man allen Grund ſpöttiſch von den „kleinen Apologeten" zu reden. Will ſie entſchieden wiſſenſchaftlichen Charakter haben, ſo muß ſie von aller Autorität abſehen und ſich lediglich auf den Boden des menſchlichen Selbſtbewußtſeins als das allein unmittelbar Gewiſſe ſtellen. Von den Thatſachen des Selbſtbewußtſeins hat ſie auszugehen, ohne irgend welches Nebenhinausſehen deſſen Kräfte und Bedürfniſſe zu analyſiren, ohne irgend welche Scheu vor Kritik hiſtoriſch das Chriſtenthum zu erforſchen als das, was es wirklich iſt, und ohne irgend einer Conſequenz des Denkens aus dem Wege zu gehen, die Thatſachen unſeres Selbſtbewußtſeins und das Chriſtenthum in ſeinen weſentlichen Momenten daraufhin zuſammenzuhalten, ob in dieſem die Befriedigung unſerer tiefſten Bedürfniſſe, die Löſung unſerer höchſten Fragen zu finden iſt. Nur wenn dieſe Frage auf dieſem Wege unterſucht und bejahend beantwortet iſt, hat die Apologetik ihre Aufgabe in wiſſenſchaftlicher Weiſe gelöſt, nur dann entſpricht ſie den Anforderungen, die an ſie geſtellt werden müſſen. Der Einwand, den manche Leſer nun ſofort auf der Zunge haben werden, daß ja möglicherweiſe das Ergebniß der Unterſuchung ein negatives und ſo die ganze apologetiſche Arbeit illuſoriſch ſein könnte, bringt mich in keine Verlegenheit. Die Möglichkeit, daß das Denken bei der Unterſuchung des Chriſtenthums zu einem dem apologetiſchen Zwecke gerade entgegengeſetzten Ergebniſſe gelangen kann, gebe ich unbedenklich zu. Es kann dem Denken natürlich nicht zum Voraus geſagt werden, zu welchem Ziele es kommen muß, und ſeine Freiheit muß ihm auch gegenüber dem Chriſtenthum gewahrt bleiben. Iſt aber dieſes wirklich die abſolute Wahrheit, ſo *muß* ſie ſich als ſolche auch dem Denken bewähren. Kommt die Unterſuchung doch zu einem negativen Reſultate, ſo muß der Fehler im Denken oder im Wollen des Unterſuchenden liegen. Kann dagegen das Chriſtenthum dem Denken nicht Stand halten, muß die richtig geführte Unterſuchung zu dem Reſultate gelangen, das Chriſten-

thum sei als absolute Religion zu negiren, dann ist es diese auch nicht, und die Apologetik ist dann aufzugeben. Die Apologetik kann nur die Frucht einer geistigen Bearbeitung des Christenthums sein, die, von so freiem Standpunkte sie ausgegangen und so frei sie durchweg verfahren ist, die wesentliche Uebereinstimmung des Christenthums mit unserm Denken gefunden hat. Solange dieses Ziel nicht erreicht ist, kann die apologetische Thätigkeit nicht anfangen. Ist es aber erreicht, dann beschreibt die Apologetik den Weg, der zu diesem Ziele führte.

In diesem freien Sinne habe ich die Apologetik auszuführen unternommen. Die Grundsätze, die mich dabei leiten, habe ich der Hauptsache nach ganz deutlich in der Einleitung zum ersten Bande dargelegt, habe aber Ausstellungen und Mißverständnisse zu erfahren gehabt. Diese nöthigen mich, in der nun folgenden speciellen Einleitung Antwort zu geben und so noch einmal die Fragen über Möglichkeit, Nothwendigkeit und Methode der Apologetik zu behandeln.

Meine ganz freie Forschung hat mich zum entschiedensten Positivismus geführt, der aber so selbständiger Art ist, daß ich zur Begründung und Klarstellung meiner Ansichten mich mit verschiedenen Theologen und Philosophen auseinandersetzen muß, was ganz besonders in der Lehre über den Ursprung der Religion und in der über das Wesen Gottes der Fall ist. Dadurch ist der Umfang dieses Bandes größer geworden, als mir lieb ist. Ich kann mich aber mit der Hoffnung trösten, daß der Leser nichts Ueberflüssiges finden wird.

Obgleich der erste Band dieses Werkes von gewissen Herren geflissentlich ignorirt worden ist, hat er doch einen Leserkreis gefunden, und diesem bin ich noch Rechenschaft darüber schuldig, warum die Fortsetzung so lange auf sich warten ließ. Ich lege diese in folgenden kurzen Worten ab. Obgleich oder vielmehr *weil* meine Bestrebungen auf das gerichtet sind, was für Kirche und Theologie das Wichtigste ist, so habe ich in der evangelischen Kirche Badens, deren Dienst ich mich gewidmet hatte, so wenig Anerkennung gefunden, daß ich keine Verwendung habe erlangen können.

Bis vor Kurzem in einer der abgelegenſten Gegenden des Landes lebend, fern von allem Verkehr, ohne alle Anregung, rein auf mich ſelbſt angewieſen, habe ich nur unter unſäglichen Schwierigkeiten und Kämpfen und mit großen Opfern dieſes Werk unternehmen und weiterführen können. Unter dieſen Verhältniſſen konnte die Arbeit nur ſehr langſam und mit bedeutenden Unterbrechungen vorwärts ſchreiten. Oft drohte die Kraft zu erlahmen, immer raffte ich mich wieder auf; doch haben leider einzelne Partien des Buches unter dem Druck der Ermattung gelitten. Endlich ſah ich mich genöthigt, um mich meines Lebens zu wehren, in den beſten Jahren in den Ruheſtand zu treten. In dieſem beneidenswerthen Stande hoffe ich, den Schluß des Ganzen, der mir weniger Schwierigkeiten bereitet, in Bälde nachfolgen laſſen zu können, und ich kann dieſe Hoffnung um ſo mehr ausſprechen, als mir die gütig gewährte Benützung der Kaiſerlichen Univerſitäts- und Landesbibliothek in Straßburg trefflich zu ſtatten kommt.

Mir wäre ein großer Dienſt geleiſtet worden, wäre mir eine ebenſo eingehende Widerlegung der Gegenſätze gegen das Chriſtenthum als objective, dem Denken genügende Begründung ſeiner Wahrheit geboten worden. Was ich ſehnlich wünſchte und vergeblich ſuchte, das will ich nun in erſter Linie meinen ehemaligen Herren Collegen, weiterhin aber auch allen Gebildeten darreichen, die ein Intereſſe für die ernſten und idealen Fragen des Lebens haben.

Kehl am Rhein, im September 1878.

Chr. Ed. Baumſtark.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Specielle Einleitung . . . . . 1—154

Ueberblick S. 1.

I. Voraussetzung . . . . . 1— 66

1. Einwendungen Besser's, S. 1—5. 2. Frank's Auffassung der apologetischen Aufgabe, S. 5—7. 3. Uebereinstimmendes zwischen Frank-Besser und uns, S. 7—10. 4. Inconsequenz und Unklarheit von Frank, S. 10—13. 5. Falsche Unterstellung Seitens Frank und Besser, S. 13—15. 6. Der christliche Glaube ruht allerdings auf sittlich-religiösen Motiven, verlangt aber gleichwohl die denkende Verarbeitung, S. 15—19. 7. Widerlegung der Ansicht, daß zwischen dem natürlichen Menschen und der christlichen Wahrheit ein absoluter Widerspruch sei, S. 19—40. 8. Predigt und Apologetik, S. 41—44. 9. Recapitulation, S. 44—46. 10. Widerlegungen der weiteren Einwendungen Besser's, S. 46—53. 11. Anhang. Auseinandersetzung mit Ebrard, S. 53—66.

II. Ausgangspunkt und Plan . . . . . 66— 85

1. Geschichtlicher Ueberblick über die bisherige Behandlung der Apologetik, S. 66—73. 2. Kritik derselben, S. 73—82. 3. Die Apologetik hat am moralischen Bewußtsein ihren Ausgangspunkt zu nehmen, wornach sich ihr ganzer Plan richtet, S. 82—85.

III. Die Erkenntnißquelle des Christenthums . . . . . 85—154

1. Verschiedenheit der Ansichten über das Wesen des Christenthums, S. 85—87. 2. Die Kirchenlehre ist nicht als Erkenntnißquelle des Christenthums zu gebrauchen, S. 87—88. 3. Die Erkenntnißquelle ist die heilige Schrift, näher das neue Testament. Unsere Stellung zur Bibelkritik im Allgemeinen, S. 88—104. 4. Allgemeine Beurtheilung der Tübinger Kritik, S. 105—114. 5. Historische Untersuchung über das Alter des neutestamentlichen Kanon, S. 114—126. 6. Zur Charakteristik der ältesten Kirche bezüglich der Auswahl der kanonischen Schriften, S. 127—137. 7. Die neutestamentlichen Schriften als Fundamentalurkunden des Christenthums, S. 137—152. 8. Daher die Erkenntnißquellen der christlichen Religion, S. 152—154. 9. Bedeutung des alten Testamentes für unsern Zweck, S. 154.

Seite

Das Chriſtenthum als Beſtätigung der natürlichen Religion . 155—511

1. Nothwendigkeit einer nochmaligen Erörterung über die religiöſe Anlage, S. 155—156. 2. Stellung der gegenwärtigen Philoſophie zu dieſer Frage, S. 156—163. 3. Der Naturwiſſenſchaft, S. 163—171. 4. Der Ethnographie und Culturgeſchichte, S. 171—182. 5. Weſentlich negatives Ergebniß aller dieſer Wiſſenſchaften in der religiöſen Frage, S. 182—189. 6. Die Stellung der modernen Theologie zu derſelben Frage und ihre Haltloſigkeit, S. 189—196. 7. Die negative Auffaſſung der Religion in ihrer Schwäche, S. 197—201. 8. Poſitive Erklärung der religiöſen Anlage und Begründung der Realität des Abſoluten. Das Gewiſſen, S. 201—231.

A. **Die Moral des Chriſtenthums** . . . . . 231—301

Vorbereitendes über die Trennung des Moraliſchen und Religiöſen, S. 231—234.

1. Die chriſtliche Moral nach den neuteſtamentlichen Schriften . . . . . 234—246
2. Die chriſtliche Moral und das praktiſche Leben . 246—256
3. Die chriſtliche Moral und die ſittliche Idee . . 256—276

1. Die Liebe natürliches wie chriſtliches Moralprincip, S. 256—266. 2. Feindesliebe, Eudämonismus, S. 266—276.

4. Die chriſtliche Moral in ihrer Eigenthümlichkeit 276—301

1. Chriſti Sittenlehre und der Talmud, S. 276—289. 2. Chriſti Sittenlehre und die altteſtamentliche Moral, S. 289—295. 3. Uebereinſtimmung von Jeſu Sittenlehre mit Weisheitsausſprüchen aus den verſchiedenſten Völkern und Zeiten, S. 296—299. 4. Reinheit und Univerſalität der chriſtlichen Moral, S. 299—301.

B. **Die metaphyſiſchen Grundlehren des Chriſtenthums** . . . . 301—543

1. Das Weſen Gottes . . . . . 302—451
   a. Die Lehre vom Weſen Gottes nach den bibliſchen Urkunden 302—319
   b. Der chriſtliche Gottesbegriff in ſeiner Originalität . . 319—345
   c. Der chriſtliche Gottesbegriff in ſeiner Uebereinſtimmung mit der Idee des Abſoluten . . . . . 345—451

1. Die Einheit Gottes, S. 345—350. 2. Gottes Heiligkeit; ſittliche Anſtöße an dem bibliſchen Gottesbilde, S. 350—371. 3. Die Frage über die ethiſchen Beſtimmungen Gottes führt zu der über die Erkennbarkeit Gottes, S. 371—372. 4. Gänzliche Reſultatloſigkeit aller bisherigen Verſuche, das Weſen Gottes zu beſtimmen, S. 372—409. 5. Der Gegenſatz gegen den chriſtlichen Gottesbegriff, repräſentirt durch Spinoza und Feuerbach, S. 410—421. 6. Widerlegung dieſes Gegenſatzes, S. 421—426. 7. Die Beſtimmung des Gottesbegriffes iſt vermittelt durch eine erkenntnißtheoretiſche Unterſuchung. Vorſtellung und Begriff, S. 427—442. 8. Was daraus für die Erkennbar-

Seite

keit Gottes hervorgeht, steht in Uebereinstimmung mit der biblischen Lehre hierüber, S. 442—446. 9. Entwicklung des Gottesbegriffes in Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre, S. 446—449. 10. Persönlichkeit Gottes insbesondere, S. 449—451.

2. Das Verhältniß Gottes zur Welt . . . . . 451—543
Uebergang 451—453.

a. Das Verhältniß Gottes zur Welt nach der biblischen Lehre 453—500
1. Die biblische Betrachtung der Welt ist eine rein religiöse, S. 453—454. 2. Allgemeine Lehre der heiligen Schrift von der Schöpfung, S. 454—457. 3. Der mosaische Schöpfungsbericht, S. 457—499. 4. Erhaltung und Regierung der Welt, S. 499—500.

b. Geschichte oder Sage . . . . . 500—511
1. Nothwendigkeit der Frage, S. 500—502. 2. Die Begriffe Mythus und Sage, S. 502—508. 3. Anwendung auf den Schöpfungsbegriff; derselbe ist keinenfalls Mythus, S. 508—511.

c. Die christliche Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen Gottes . . . . 512—521
1. Der philosophische Gegensatz gegen die Schöpfungslehre, S. 512—515. 2. Widerlegung desselben, S. 515—521. 3. Die Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt in Uebereinstimmung mit dem Wesen Gottes, S. 521.

d. Die christliche Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen der Welt . . . 522—543
1. Nothwendigkeit einer freien Verhandlung mit der Naturwissenschaft, S. 522—523. 2. Der naturwissenschaftliche Gegensatz gegen die Schöpfungslehre, S. 524—535. 3. Die seitherigen Ausgleichungsversuche in ihrer Nichtigkeit, S. 535—538. 4. Positive Entscheidung der Frage der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Schöpfungslehre mit den Ergebnissen der Naturforschung, S. 539—543. 5. Erhaltung und Regierung der Welt, S. 543.

Berichtigungen.

Statt Descendenztheorie steht etliche Male Desscendenztheorie.
S. 189, Z. 23 v. u. ist statt: sie zu lesen: sei.
S. 222, Z. 7 v. u. ist statt: der Begründung zu lesen: deren Begründung.

Specielle Einleitung.

Bevor wir zur wissenschaftlichen Rechtfertigung der christlichen Religion als der absoluten weiter schreiten, sind einige Vorfragen zu erledigen. Durch Ausstellungen, welche gegen unser apologetisches Verfahren gemacht worden sind, werden wir zunächst auf die Frage geführt, was die Apologetik in objectiver und subjectiver Beziehung *voraussetzt*. Haben wir dies ins Reine gebracht, so erhebt sich die weitere Frage: wo können wir mit unserer Beweisführung festen Fuß fassen, welches ist, damit das apologetische Verfahren ein gesichertes sei, der *Ausgangspunkt*? Da aber dieser für den ganzen Gang der Beweisführung bestimmend ist, so behandeln wir mit der Frage nach dem Ausgangspunkt zugleich die nach dem *Plane* des Ganzen. Weil der Weg, den wir gehen, ein von den seither eingeschlagenen gänzlich verschiedener ist, so erscheint es geboten, daß wir uns dabei mit der Apologetik, wie sie bisher bearbeitet worden ist, kritisch auseinandersetzen. Endlich, da über das Wesen des Christenthums verschieden gedacht wird, die Apologetik sich aber über das zu Beweisende klar sein muß, so haben wir drittens zu fragen, woraus das Wesen des Christenthums *erkannt* wird. Unsere specielle Einleitung hat darum folgende Kapitel zu behandeln: 1. *Voraussetzung*; 2. *Ausgangspunkt und Plan*; 3. *Die Erkenntnißquelle des Christenthums*.

I. Voraussetzung.

1.

Die Apologetik als wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums setzt erstens voraus, daß das Christenthum überhaupt Sache der wissenschaftlichen Verständigung sein kann, und zweitens setzt sie

in denen, an welche sie sich wendet, bei der nöthigen intellectuellen Ausbildung den gewissenhaften Sinn für Wahrheit voraus, den das Christenthum als Grundbedingung fordert, um subjective Ueberzeugung werden zu können. Beides erschien mir so sehr als selbstverständlich, daß ich in der allgemeinen Einleitung eine Auseinandersetzung darüber zu geben nicht für nöthig hielt. Doch ist die zweite Voraussetzung in dem, was S. 34 f. über das religiöse Wahrheitsgefühl und Wahrheitsbewußtsein gesagt ist, implicite begründet. Wäre mir bei der Ausarbeitung des ersten Bandes Frank's System der christlichen Gewißheit*) schon vorgelegen, so hätte ich damals schon Aufforderung gehabt, in eine Behandlung dieser Fragen einzugehen. Nun aber, da nicht nur Frank's System Berücksichtigung erheischt, sondern auch Besser in seiner Recension des ersten Bandes meiner Apologetik durch Anwendung der Frank'schen Grundsätze schwere Bedenken gegen meine Beweisführung für das Christenthum geäußert hat**), so erwächst mir daraus die Nothwendigkeit, die Frage über die Voraussetzungen einer wissenschaftlichen Rechtfertigung der christlichen Religion hier in der speciellen Einleitung zu behandeln. Da ich aber nicht durch die Sache selbst, sondern nur durch die erhobenen Einwände zu diesen Verhandlungen veranlaßt bin, so wird es passend sein, die beiden Voraussetzungen nicht gesondert, jede für sich, zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, sondern den Einwendungen Schritt für Schritt nachzugehen. Aus der Besprechung derselben soll sich dann die Beantwortung der beiden Fragen nach der objectiven und nach der subjectiven Voraussetzung ergeben. Hoffentlich wird es mir gelingen, die von Besser gewünschte Aufklärung über die Gesichtspunkte, welche mein apologetisches Verfahren leiten, zu geben und den Beweis zu liefern, daß mein Unternehmen kein illusorisches ist.

Die apologetische Aufgabe haben wir S. 35 des ersten Bandes kurz dahin fixirt, sie habe durch Analyse unseres Bewußtseins die religiöse Anlage und das göttliche Wahrheitsbewußtsein aufzuzeigen, seine Aussagen zu entwickeln und daran die Thatsachen und Lehren der christlichen Religion zu bewahrheiten. Dagegen erheben sich für Besser von mehreren Seiten her Bedenken. Er fragt zuerst,

*) Frank, System der christlichen Gewißheit. 2 Bände, 1870, 1873. Ueber Apologetik handelt Frank vorzüglich S. 17 und 23 des ersten Bandes.

**) Studien und Kritiken, 1874, erstes Heft, S. 195—208.

wer denn mit dem „unser", deren Bewußtsein analysirt werden soll, gemeint sei. Soll das allgemeine menschliche Bewußtsein darunter verstanden sein, so erhebe sich sofort der Einwurf, daß nicht jedes menschliche Bewußtsein gleichartigen Inhalt habe, daß demnach bei der Analyse Verschiedenartiges zum Vorschein kommen würde. Das würde auch vom religiösen Inhalte gelten, und nur von einem religiösen Inhalte könne bei der Analyse des Bewußtseins die Rede sein, nicht von der religiösen Anlage, da kein einziges Bewußtsein die nackte religiöse Anlage in sich vorfinden könne, sondern einen bestimmten Zustand der religiösen Entwicklung. Von dem religiösen Inhalte sei nun allerdings ein Rückschluß auf eine religiöse Anlage möglich; da aber jener ein verschiedenartiger sei, so ergebe sich bei diesem Rückschlusse auch eine Verschiedenheit der religiösen Anlage. Wenn aber weiter aus der religiösen Anlage auf die Wahrheit der christlichen Religion Schlüsse gezogen werden, so können diese nur für diejenigen beweiskräftig sein, welche dieselbe religiöse Anlage in sich vorfinden, welche bei jenen Schlüssen vorausgesetzt werde. Es scheine unter dem „unser Bewußtsein" nicht das allgemein menschliche, sondern das christliche Bewußtsein gemeint zu sein, und unter dieser Voraussetzung sei allerdings nicht zu bestreiten, daß die Analyse dieses Bewußtseins diejenigen religiösen Bedürfnisse und dasjenige göttliche Wahrheitsbewußtsein aufdecken werde, daran sich die Thatsachen und Lehren der christlichen Religion bewahrheiten. Damit würde aber nur eine wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums für die Menschheitsgruppe der Christen gewonnen werden, nicht aber für die anderen Gruppen der Menschheit, die ein anderes religiöses Bewußtsein in sich tragen. Der Herr Recensent sieht jedoch ein, daß wir die Tragweite der apologetischen Beweisführung nicht in diesem eingeschränkten Sinne auffassen, und unsere Berufung auf das Beispiel Jesu und der Apostel, S. 34, wornach sich das Evangelium an ein in Allen vorhandenes religiöses Wahrheitsgefühl und Wahrheitsbewußtsein wende, um sich an demselben zu legitimiren, führt ihm die Ansicht nahe, daß unsere Apologetik auch für Nichtchristen Ueberzeugungskraft haben solle. Gegen diese Rechtfertigung unseres Verfahrens mit dem Jesu und der Apostel wendet er aber ein, daß zwischen der Predigt des Evangeliums, die sich dem religiösen und sittlichen Bedürfniß durch Befriedigung desselben legitimirt, und zwischen

einer wissenschaftlichen Legitimation, die sich das Christenthum in den Augen der Nichtchristen verschaffen wolle, ein großer Unterschied bestehe. „Der seelsorgerlichen Thätigkeit, der äußeren und inneren Mission im weiteren Sinne steht es zu, auf Herz und Gewissen durch die Weckung des Schuldgefühls, durch den Trost der Heilsverheißung zu wirken und so das Christenthum an den Herzen als die Alles überwindende Religion zu legitimiren — aber die Apologetik? — Die psychologische Analyse des christlichen Bewußtseins? — Sie vermag nicht aus Steinen Brod zu machen.“*) Für M. Besser bleibt es dabei, daß die Apologetik das Christenthum nur in den Augen der Christen wissenschaftlich rechtfertigen könne, weil nur für diese der Ausgangspunkt und das Erkenntnißprincip, von dem die christliche Apologetik auszugehen habe, verständlich sei. Wollte die Apologetik ihren Standpunkt außerhalb des Christenthums oder über demselben nehmen, so könne es nur ein verkümmertes und verstümmeltes Christenthum sein, das sie zu beweisen versuche. Dem Wahrheitsbewußtsein des natürlichen Menschen erscheine ja die christliche Predigt als eine Thorheit; wolle man sie ihm also plausibel machen, so müsse das eigenthümliche Wesen des Christenthums außer Acht gelassen werden. Nach M. Besser darf sich der Apologete nicht auf den Standpunkt der außerhalb des Christenthums Stehenden stellen, sondern hat von der christlichen Ueberzeugung als Axiom auszugehen, die christliche Wahrheit alsdann wissenschaftlich zu begründen und erst nach dieser Arbeit sich mit den Gegensätzen zu befassen, indem er die angegriffenen Punkte in ihrer Unüberwindlichkeit darthut und die Schwäche der gegnerischen Behauptungen aufdeckt; diese Widerlegung der gegnerischen Positionen wird aber „überzeugend nur für solche sein, deren innerer Lebensbestand ihnen die Richtigkeit des apologetischen Erkenntnißprincipes verbürgt, und überführend nur für solche, die in ihrem Glauben unsicher geworden durch gegnerische Einwürfe nur der Einsicht bedürfen, wie der angegriffene Punkt vom christlichen Erkenntnißprincip aus allein die rechte Stellung erhält.“**) Auf den Standpunkt des Gegners könne man sich nur scheinbar stellen, nicht die empirische Beweisführung habe unsere Apologetik in ihrem grundlegenden Theile von Resultat zu Resultat geführt, sondern die im

*) S. 200. **) S. 202.

Hintergrunde ruhende christliche Ueberzeugung. Was wir als Resultat gewonnen haben, sei nothwendige Voraussetzung.

2.

Diese Kritik ruht wesentlich auf der Auffassung der apologetischen Aufgabe, welche Frank in der Einleitung zu seinem „System der christlichen Gewißheit" vorgetragen hat, wie ja auch Besser mich S. 204 seiner Recension auf die von Frank verfaßten und seinem System zu Grunde liegenden Artikel „zur Apologetik" in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche aus den Jahren 1863/64 verweist. Die hohe Werthschätzung, welche der apologetischen Thätigkeit in der Gegenwart durch die reiche apologetische Literatur thatsächlich gegeben wird, vermag Frank nicht zu theilen. Er will zwar die Nothwendigkeit und das Recht dieser Thätigkeit nicht schlechthin bestreiten, findet aber, daß in den apologetischen Bestrebungen eine große Unklarheit zu Tage trete, und diese Unklarheit besteht nach ihm in der Meinung, man könne durch wissenschaftlichen Beweis die christliche Wahrheit denen nahe bringen, die nicht schon im christlichen Ideenkreise stehen. Was er dagegen einwendet und welche Leistung er der Apologetik zuweist, gebe ich am besten mit seinen eigenen Worten*): „Als feststehendes Axiom der christlichen Erkenntniß dürfen wir es aussprechen, daß die christliche Ueberzeugung, um deren Weckung, Stärkung, Behauptung es sich in jenen apologetischen Arbeiten handelt, zu ihren wesentlichen Factoren nicht die Mittel menschlicher Verständigung, den Nachweis der Geschichtlichkeit, der Denkbarkeit, der Widerspruchslosigkeit, der logischen Consequenz des Christenthums u. dgl. m. habe, sondern jene geistig-sittlichen Kräfte, welche dem Christenthum von seiner göttlichen Gründung her eingeboren, allein aber auch vollständig dazu im Stande sind, den christlichen Glauben zu wecken, zu nähren und zu erhalten. Wäre es möglich, auf jenem Wege der Verständigung und des menschlichen Beweises die Hinnahme des christlichen Ideenkreises zu bewirken und von der Wahrheit desselben zu überzeugen, so würde der Erfolg gerade nicht der sein, welchen die Apologetik erstrebte: diese so hergebrachte Ueberzeugung wäre etwas ganz Anderes als der Glaube, welchen sie hervorbringen wollte und welcher

*) S. 18 f.

allein nach christlicher Schätzung einen Werth hat. Ja, die Apologetik darf, wenn sie sich recht versteht, gar nicht einmal wollen, daß der Erfolg der Absicht entspreche: denn käme derselbe damit überein, so wäre damit thatsächlich ein Beweis gegen die Wahrheit des Christenthums geliefert, deren man vergewissert werden könnte durch andere als die göttlich dafür bestimmten Factoren. Es kommt noch ein Weiteres hinzu. Wenn die Apologetik, wie vielfach geschieht, ihre Begründung der christlichen Wahrheit an die Gegner derselben und überhaupt an die außerhalb derselben Stehenden richtet, um ihre Einwürfe niederzuschlagen und sie eines Besseren zu belehren, so vergißt sie, daß sie zu gleicher Zeit ein wesentliches Stück dieser Wahrheit preiszugeben in Gefahr steht, dies nämlich, daß dieselbe mindestens in ihrem Centrum dem „natürlichen Menschen" eine Thorheit ist und nicht aufhören kann, eine Thorheit zu sein, so lange sie sich selbst gleich bleibt ..... In dem Maße, als es gelänge, die Anstöße zu beseitigen, welche das Christenthum dem natürlichen Menschen darbietet, würde es selbst seiner wesentlichen Kraft und Wahrheit entkleidet, und das Beweisverfahren, je vollkommener nnd durchschlagender es wäre, desto grundstürzender würde es für die christliche Wahrheit selbst: ein Ruin des Christenthums gerade auf dem Punkte, wo man es begründet zu haben glaubte. Hat man aber einmal über diese Lage der apologetischen Bestrebungen Klarheit gewonnen, so wird man sie zwar nicht als unnütz und gefährlich aufzugeben haben, wohl aber gilt es, sie so zu bestimmen, daß und wie ihre Thätigkeit eine fruchtbare sein könne. Erstlich wird die praktische Tendenz der Vertheidigung und Begründung des Christenthums den Anspruch ausschließen, ein System der Apologetik darzustellen, in welchem das Christenthum auch nur seinen Grundlagen nach als die allein wahre und nothwendige Religion erwiesen werden soll. Denn jeder solcher Versuch beruht nicht nur auf einer Erschleichung, wornach man die Idee der wahren Religion, die als solche doch im besten Falle erst von dem Christenthum abstrahirt ist, voranstellt und dieselbe hinterher als in der christlichen Religion realisirt aufzeigt, sondern scheitert auch an der Thatsache, daß der Stoff der Apologetik, weil durch die jeweilige Lage der Kirche in der Welt, insbesondere durch die Angriffe auf das Christenthum bedingt und insofern zufällig, der Systematisirung widerstrebt. Daher denn sichs von selbst erklärt,

daß die Apologetik um so mehr aufhört zu sein, was ihr Name besagt, je mehr sie darauf ausgeht, sich zu systematisiren; und umgekehrt um so mehr aufhört System zu sein, je mehr sie der apologetischen Thätigkeit sich hingibt. Zweitens wird diese Thätigkeit nicht sowohl darauf ausgehen müssen, den außerhalb der christlichen Wahrheit Stehenden zu dieser herüberzuziehen, als vielmehr die mit derselben noch irgendwie Verbundenen, aber Schwankenden, in der christlichen Erkenntniß Zurückgebliebenen und von der intellectuellen Seite zum Abfall Versuchten bei jener Wahrheit zu erhalten, sie auf Grund dessen, was sie thatsächlich davon noch besitzen, weiter zu führen und durch Lösung der intellectuellen Schwierigkeiten darin zu bestärken."

3.

Um diese Einwürfe gegen unser apologetisches Verfahren zu beseitigen und dieses durch nähere Begründung in ein klareres Licht zu stellen, gehen wir am besten von dem aus, was zwischen Frank-Besser und uns Uebereinstimmendes ist. Gemeinsam ist uns vor Allem die Anerkennung der Nothwendigkeit einer apologetischen Thätigkeit. Schon in den eben angeführten Sätzen gibt Frank, obgleich er der Apologetik nur einen beschränkten Wirkungskreis zuweist, diese Nothwendigkeit zu. Bestimmter erklärt er aber noch: „Der Kampf um die Principien des christlichen Glaubens und Lebens, welcher in der Gegenwart als praktischer und theoretischer zugleich entbrannt ist, betrifft in erster Linie den Grund und das Recht der christlichen Gewißheit. Dessen sich zu versichern und den wissenschaftlichen Ausdruck zu geben, ist mithin eine wesentliche Aufgabe der gegenwärtigen christlichen Theologie."*) Zur Begründung dieser Sätze wird von Frank die Thatsache hervorgehoben, daß in der Gegenwart der Angriff nicht nur gegen wesentliche Theile der christlichen Wahrheit, sondern gegen deren Principien gerichtet ist, ja daß nicht nur die christliche, sondern auch die natürliche sittlich-religiöse Wahrheit ignorirt und bekämpft wird. Daher „während sonst der Weg, welchen die Kirche in der erfahrungs- und erkenntnißmäßigen Reproduction und Aneignung ihres Glaubensbesitzes zu gehen hat, in der Regel von dem Centrum desselben nach seiner Peripherie sich vorwärts bewegt, so ist sie dermalen durch die Sach-

*) System der christlichen Gewißheit, Bd. I., S. 10.

lage genöthigt, unbeschadet der Fortsetzung dieser Arbeit, sich zurückzuwenden nach dem Quellgebiete ihres Lebensbestandes und dort der letzten Gründe sich bewußt zu werden, kraft deren sie ist, was sie geworden, und festhält, was sie besitzt."*)

Von nicht minderem Belange ist die Anerkennung natürlicher Anknüpfungspunkte für das Christenthum. So scharf Frank den Lebensstand des wiedergeborenen Christen von dem des natürlichen Menschen scheidet und sosehr er den durch den Act der Wiedergeburt und Bekehrung vollzogenen christlichen Lebensproceß voraussetzt, nicht nur um der christlichen Wahrheit selber gewiß zu werden, sondern auch die Gegensätze in ihrem eigentlichen Wesen und in ihrer Würzel zu begreifen, während der natürliche Mensch das Christliche nicht vernehme, so leugnet er doch nicht das Vorhandensein jeglicher Brücke, die von dem einen Stande zum andern herüberführt. Obgleich der Mensch erst dann, wenn das Leben und das Licht der wiedergebärenden göttlichen Wirkung in ihn eindringe und in ihm Raum gewinne, wie des wahrhaftigen Gutes so auch des Mangels, der durch dasselbe ausgefüllt wird, inne werde, so wird es doch als ein Irrthum bezeichnet, „zu behaupten, daß ein Bewußtsein des Mangels oder wenigstens ein unbewußtes Gefühl desselben, eine geheime Sehnsucht nach Erlösung aus den Banden der Eitelkeit, worin das natürliche Wesen des Menschen gefangen liegt, nicht schon vor Eintritt der wiedergebärenden und bekehrenden Wirkung vorhanden oder möglich sei."**) Insonderheit wird in der auch dem natürlichen Menschen möglichen Erkenntniß der Sünde eine Annäherung an den christlichen Lebensstand gesehen. Denn, „es wäre eine Ueberspannung der christlichen Aussage von dem ethischen Tode des natürlichen Menschen und ein Widerspruch gegen offenkundige Zeugnisse des heidnischen Alterthums, wollte man das Bewußtsein des Widerstreites zwischen Pflicht und Leistung, das Bewußtsein um die Sünde, mit welcher der Mensch zu kämpfen hat, nur da anerkennen, wo bereits geistliche Regungen in christlichem Sinne sich vorfinden. Es ist auch das Urtheil des natürlichen Menschen vom Wesen der Sünde nicht etwa schlechthin falsch, so daß nun bei der Bekehrung ein durchaus anderes, entgegen-

*) S. 12.

**) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1863, Bd. 46, S. 281.

gesetztes, jenem sich substituirte. Wenn dem Griechen die Sünde als Ueberschreitung der dem Menschen gesetzten Schranken erscheint und das Rechtverhalten mithin als fromme Selbstbeschränkung, so ist diese natürlich ethische Gewißheit nicht so beschaffen, daß die christliche sie einfach beseitigte, sondern auch für den Christen bleibt die Sünde wesentlich Ausschreitung, Durchbrechung der geordneten Schranken, nur daß das Wesen der Sünde damit nicht vollständig benannt, weil der lebendige Gott, in dessen Beziehung zum Menschen jene Schranken gesetzt sind, noch nicht erkannt ist, und sonach auch unverstanden bleibt, sowohl worin jene Schranken bestehen, als was Alles in dem Menschen diesen Schranken widerstrebt und sie überschreitet."*) Ja, die christliche Gewißheit selber, die ja nur durch Beziehung des menschlichen Denkens auf den gewonnenen Glaubensinhalt zu Stande kommen kann, fordert, daß kein absoluter Zwiespalt zwischen ihr und der natürlichen Erkenntniß bestehe, und schon der Uebergang in den Stand des der christlichen Wahrheit gewissen gläubigen Christen vollzieht sich nicht ohne intellectuellen Proceß. „Wäre die christliche Wahrheit, wie sie durch Wiedergeburt und Bekehrung in den Besitz des Menschen tritt, etwas mit der natürlichen Erkenntniß schlechthin Streitendes, ihr völlig Disparates, so ließe sich nicht begreifen, wie es zu einer Gewißheit über dieselbe kommen sollte. Denn das ist zweifellos, daß der Mensch seiner Natur nach dazu bestimmt ist, einer zu sein, mit einheitlicher Person, einheitlichem Bestimmungsgrund seines Wesens, mit ethischer und intellectueller Congruenz seiner Kräfte."**) „Da es eine Bekehrung nicht gibt ohne einen gleichzeitigen Act und Proceß der Erkenntniß, vermöge dessen sich die Wahrheit der christlichen Lebensstellung und damit die Berechtigung derselben dem sich Bekehrenden erschließt, so muß der intellectuelle Hergang, welcher die Bekehrung begleitet und an seinem Theile ermöglicht, in dem Maße ein verschiedener sein, als der Gegensatz der bisherigen Verwirrung ein verschiedener war. Denn man täusche sich darüber nicht: wie immer das Verhältniß zwischen Lebenserweckung und Erleuchtung bei der Bekehrung gedacht werden möge, auch wenn die zweite der ersteren folgt und von ihr bedingt ist, in keinem Falle kommt die Bekehrung zu Stande ohne eine auch intellectuelle Selbstvergewisserung, welche den bisherigen in-

*) a. a. O., S. 282 f. **) S. 260.

tellectuellen Gegensatz gegen die christliche Wahrheit innerhalb des nächsten individuellen Gesichtskreises überwindet." *)

Auch Recensent Besser verschließt sich derselben Anerkenntniß nicht. Er sagt, allerdings nur um seine Behauptung, daß der Apologete verschiedene Gruppen der Menschheit zu unterscheiden und sein Verfahren nach der Schärfe des Gegensatzes in jeder Gruppe einzurichten habe, zu begründen: „Es verhält sich nicht so, daß der christliche Glaube keinerlei Anknüpfung im natürlichen Menschen vorfände und auf ganz unempfänglichen Boden ein demselben ganz fremdartiges Gewächs pflanzte — das widerspräche ja aller geschichtlichen und psychologischen Erfahrung —, vielmehr traf und trifft das Christenthum in seiner Pflanzung und Verbreitung auch sittliche und religiöse Elemente im Menschen, die entweder nach einem festen Halte umhertasten oder die im Kampfe mit den unsittlichen Factoren von ihnen gebunden nach Hülfe und Erlösung schreien oder die überwunden von den bösen Mächten ihre Schneide und Widerstandskraft fast gänzlich verloren haben. Hat so der Gegensatz zwischen dem natürlichen Menschen und dem Christen verschiedene Grade, so wird sich das auch in den wissenschaftlichen Positionen wiederspiegeln, die ja nach dem Grade des inneren Gegensatzes sich von der christlichen Wahrheit entfernen oder ihr nähern werden." **)

4.

Stehen aber einmal diese beiden Sätze fest, erstens: die Begründung des Christenthums gegenüber den Angriffen ist nothwendig, und zweitens: die christliche Wahrheit findet Anknüpfungspunkte in der menschlichen Seele, so ergibt sich mit der einfachsten Consequenz die Nothwendigkeit einer apologetischen Wissenschaft und zwar einer Apologetik gerade, wie sie von mir behandelt wird, einer Apologetik auf anthropologischer Grundlage. Will man sich dieser Consequenz entziehen, so führt dies nur zu Unklarheit und Halbheit, wie dies in Frank's System der christlichen Gewißheit thatsächlich vorliegt. Es ist gewiß einleuchtend, daß, wenn ein System zum nicht geringen Theile durch Gegensätze nothwendig wird, es sich nur aufbauen kann durch und mit der Ueberwindung derselben. Bei

*) System der christlichen Gewißheit, Bd. I., S. 14 ff.

**) S. 201 f.

Frank aber ist die Behandlung der Gegensätze dem System nur äußerlich angehängt. An jeden Haupttheil des Systems der christlichen Gewißheit wird die Darlegung und Abweisung des entsprechenden Gegensatzes angeknüpft. So schließt sich an den ersten Theil: „die christliche Gewißheit in ihrem auf sich selbst beruhenden Wesen" die Behandlung des „principiellen Gegensatzes", an den ersten Abschnitt des zweiten Theiles: „die christliche Gewißheit in ihrer Beziehung auf die immanenten Glaubensobjecte" die Erklärung und Abweisung des Rationalismus, an den zweiten Abschnitt desselben Theiles: „die christliche Gewißheit in ihrer Beziehung auf die transscendenten Glaubensobjecte", die Besprechung des Pantheismus u. s. w. Wenn aber Frank bei der Besprechung des ersten, des principiellen Gegensatzes, selbst zugesteht, daß die christliche Gewißheit sich nur durch Ueberwindung der Gegensätze bildet*), so wäre es doch gewiß sachgemäßer, wenn er auch die wissenschaftliche Begründung dieser Gewißheit durch wissenschaftliche Ueberwindung der Gegensätze sich bilden ließe. Auf diese Weise würde sich aber eben ein System der Apologetik ergeben, wie ich es fordere. Indem Frank sich dieser Consequenz entzieht, ist er nicht sicher darüber, wie sich sein System zu der als nothwendig erkannten apologetischen Thätigkeit zu verhalten habe. Einmal solle dieser Nothwendigkeit durch die praktisch-apologetische Thätigkeit Genüge geleistet werden, während die Apologetik als System verworfen wird. Gleichwohl fordert er noch eine systematische apologetische Wissenschaft, die er in seinem System der christlichen Gewißheit aufzubauen sucht. Für diese Wissenschaft wird in den angeführten Aufsätzen noch der Name Apologetik beibehalten. Bei der Ausführung des Systems aber hat Frank, offenbar geleitet durch das richtige Gefühl, daß eine Begründung des Christenthums, die nicht durch stete Ueberwindung der Gegensätze ihren Fortgang nimmt, nicht mehr mit Recht Apologetik heißen kann, diesen Namen fallen lassen und an seine Stelle

*) Bd. I., S. 126: „Die Frage nach dem Warum des Glaubens, welche der Christ als Theologe in dem System der christlichen Gewißheit sich beantwortet, ist von vorn herein keine andere als die eines „Warum trotzdem", eines Warum, dessen Beantwortung in demselben Maße auf die jedesmaligen Gegensätze der positiven Begründung Rücksicht zu nehmen hat, als die Gewißheit selbst nicht ohne Kampf mit diesen Gegensätzen, ohne Ueberwindung derselben zu Stande kommt und besteht."

den Titel: „System der christlichen Gewißheit" gesetzt. Anstatt aber aus diesem System die Apologetik, die ja nach Frank gar nicht systematisirt werden kann, einfach wegzulassen, nimmt er das, was der Apologetik zukommt, als einen Theil in das System auf, einen Theil aber, der sich nicht durch innere Nothwendigkeit aus dem Systeme selber ergibt, sondern ihm, wie schon bemerkt, nur angehängt ist. Was das System der christlichen Gewißheit in seinen übrigen Theilen bietet, fällt aber größtentheils mit Dogmatik und Ethik zusammen, wie auf den ersten Blick klar sein muß. Ein System der Gewißheit kann es nicht geben ohne Systematisirung der Wahrheit, welcher man gewiß ist; die systematische Darstellung der christlichen Wahrheit aber nach ihrer objectiven und subjectiven Seite ist die Dogmatik und Ethik.*) Consequenter Weise hätte

*) Uebereinstimmend mit diesem Urtheile äußert sich von Oettingen in seinem Werke: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre, Bd. II., S. 365 über Frank's Buch folgendermaßen: „Schon der Ausdruck „System der Gewißheit" scheint uns einen inneren Widerspruch zu involviren. Denn die „Gewißheit" ist ein innerer Zustand, der zwar als solcher wohl einer psychologisch-ethischen Analyse fähig ist, aber keinen zu systematisirenden Inhalt hat. Will man aber den Genitiv in dem Gesammtbegriff „System der Gewißheit" so fassen, daß es sich um systematische Darstellung dessen handelt, was dem Christen im Glauben gewiß geworden, so vermag ich den Unterschied solcher Darlegung von der Dogmatik und Ethik nicht zu fassen. Denn die Glaubensgewißheit in ihrem sachlich gegliederten Zusammenhange wissenschaftlich zu rechtfertigen, ist ja die specifische Aufgabe dieser systematischen Hauptdisciplin, namentlich der Ethik. Frank's Darlegung der Art und Weise, in welcher „das System der Gewißheit von der Wiedergeburt und Bekehrung im Unterschied von der Dogmatik zu handeln habe" (S. 95 ff.), ist gerade der Erweis, daß, in dieser Hinsicht betrachtet, jenes System ganz und gar ethisch gefärbt ist. Denn es geht nicht bloß von Gewißheit des christlichen Gewissens aus, sondern bedarf auch für seine Durchführung fort und fort dogmatischer und namentlich ethischer Lehrsätze, die ohne wissenschaftliche Erschleichung hier ebensowenig wie in den sogenannten „Prolegomenen zur Dogmatik und Ethik" vorausgenommen werden dürfen. Wenn die Wiedergeburt als „Umwandlung unseres ganzen sittlichen Wesens" (S. 197) die Grundlage der gesammten christlichen Gewißheit bilden soll, so liegt doch auf der Hand, daß diese eben in der systematischen Durchführung des „gesammten christlichen Heilslebens" erst zum wissenschaftlichen Ausdruck gelangen kann. Der Fehler, den die gewöhnlichen Prolegomenen begehen: eine Menge apologetischen und polemischen Stoffes auf Grund anticipirter und erst im System selber verständlicher Begriffe im Voraus zu verarbeiten, erscheint in solch' einem „System christlicher Gewißheit" zu colossalem Maßstabe herangewachsen, gleichsam in hypertrophischer Eigenart."

Frank nicht nur die Apologetik als systematische Wissenschaft, sondern auch sein System der christlichen Gewißheit aufgeben sollen.

5.

Die Einwendungen, welche von Frank und Besser gegen die Apologetik als wissenschaftlichen Erweis der christlichen Religion als der absoluten gegenüber ihren Gegensätzen erhoben werden, ruhen auf einer ganz irrigen Voraussetzung. Es wird dabei die Meinung unterstellt, als ob man mit logischer Beweisführung christlichen Glauben erwecken könne. Von dieser Voraussetzung ist Alles das getragen, was diese beiden Theologen gegen die Möglichkeit, das Christenthum dem natürlichen Menschen annehmbar zu machen, vorbringen. Diese Meinung mag nun zwar den apologetischen Leistungen vielfach zu Grunde gelegen haben, und der Vorwurf, das Christenthum durch Messung am Maßstabe des natürlichen Verstandes in seinem Wesen alterirt zu haben, ist gegen manche Apologeten gerechtfertigt; er ist namentlich berechtigt gegen die apologetischen Versuche von Jerusalem, Nösselt u. A., welche Frank*) als Repräsentanten der falschen Art zu apologetisiren besonders anführt, er wird auch mit Recht gegen Schleiermacher erhoben, welcher der Apologetik ihren Standpunkt über dem Christenthum zuweist, um von allgemein philosophischen Begriffen aus die christliche Wahrheit zu begründen. Es ist aber nicht berechtigt, einen Vorwurf, der einer falschen Behandlung einer Wissenschaft gemacht werden muß, gegen diese selbst zu kehren. Hat sich die Apologetik in den erwähnten und anderen Versuchen zu viel vorgenommen und deshalb zu wenig geleistet, so geht es darum nicht an, sie überhaupt aufzugeben und an ihre Stelle ein System der christlichen Gewißheit zu setzen, in dessen Begründung es an Widersprüchen nicht fehlt. Besser aber insonderheit hat Unrecht gethan, die von Frank ohne Grund gegen die Apologetik als solche gemachten Einwendungen auf meine Behandlung dieser Wissenschaft anzuwenden. Die Behauptung, auf dem Wege des logischen Denkens und der empirischen Beweisführung zum Christenthum führen, durch das Mittel des natürlichen Verstandes und der wissenschaftlichen Forschung aus einem Atheisten, Materialisten oder Pantheisten einen

*) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1863, S. 269 f.

Christen zu machen, habe ich nirgends aufgestellt. Daß es in Sachen der religiösen Ueberzeugung nicht allein auf das logische Denken, sondern weit mehr auf den sittlichen Factor ankommt, habe ich sogar bestimmt ausgesprochen. Bei der Ableitung der Religion aus der menschlichen Seele habe ich den Satz aufgestellt, daß sich dieselbe nicht durch bloß logisches Denken bilde, daß sie vielmehr nur durch freie Denk- und Willensthätigkeit zu Stande komme und des Menschen moralische That sei*), und es wird sich wohl von selbst verstehen, daß ich den sittlichen Factor, dem ich bei der Bildung der Religion im allgemeinsten Sinne das Hauptgewicht beilegte, bei der Entstehung des subjectiven Christenthums ebensosehr in Anspruch nehme. Wollte man mir aber entgegenhalten, daß, wenn ich jene Meinung auch nicht ausdrücklich als Behauptung aufgestellt habe, ja einige Sätze ihr ausdrücklich zu widersprechen scheinen, sie doch meinem ganzen apologetischen Verfahren zu Grunde liegen, indem ich ja an das allgemein menschliche Bewußtsein appellire und den positiven Aufbau meines Systems nur durch Widerlegung der Gegensätze gewinne, so habe ich dagegen einfach zu bemerken, daß diese Methode recht wohl Statt haben kann, auch ohne daß man mit Mißkennung der sittlichen und göttlichen Factoren, welche bei der Bildung einer christlichen Lebensüberzeugung wirksam sind, den Anspruch macht, auf dem Wege lediglich rationellen Beweises Christenthum erzeugen zu können. Die Apologetik, wie ich sie im ersten Bande zu behandeln angefangen habe, schließt diese Ansicht vollständig aus. Auf was basire ich denn den Beweis des Christenthums? Auf Anthropologie, indem ich den Nachweis der religiösen Angelegtheit des Menschenwesens gebe und die religiösen Bedürfnisse aufzeige. Die religiöse Anlage aber und die religiösen Bedürfnisse finde ich in erster Linie im moralischen Gefühl und Bewußtsein oder im Gewissen. Und wenn ich nun an dessen Aussagen die christliche Religion zu bewahrheiten suche, indem ich in dieser die Befriedigung jener Bedürfnisse nachweise, so liegt darin implicite, daß ich für meinen Beweis nur Gültigkeit beanspruche unter Voraussetzung der moralischen Zustimmung. Indem ich an das Gewissen appellire, berufe ich mich gerade auf den sittlichen Factor. Auf solche Weise suche ich, anstatt

*) S. 229 f. des ersten Bandes.

an fremdartigen philosophischen Begriffen das Christenthum zu messen, dem Wesen der christlichen Religion gerecht zu werden, indem ich die innere Bewährung, wodurch das Christenthum dem Menschen zur innern Wahrheit wird, so viel als möglich zum wissenschaftlichen Ausdruck bringe.

6.

Ruht die Entstehung, Erhaltung und Ausbildung einer christlichen Glaubensüberzeugung auf den unserer Seele innewohnenden sittlich-religiösen Kräften und Trieben und den diesen correspondirenden göttlichen Wahrheitseindrücken des Evangeliums, so nöthigt dies noch nicht im Mindesten zum Aufgeben einer apologetischen Wissenschaft in unserm Sinne. Es ist allerdings ein sittlich-religiöser Proceß, dem der christliche Glaube seine Entstehung verdankt, und dieselben Motive, die seine Genesis bedingen, sind es auch, von denen sein Fortbestand und seine Weiterentwicklung getragen wird. Gleichwohl geht schon die erste Bildung des Glaubens nicht ohne Denkthätigkeit vor sich. Regt sich im Gewissen das Schuldbewußtsein und drängt sich in Folge dessen unserm Gefühl das Heilsbedürfniß auf, so ist es ganz unvermeidlich, daß unser Denken darauf reflectirt. Alle Zuständlichkeiten unseres Seelenlebens treten mehr oder weniger in das Licht des Bewußtseins, und der Zustand der sittlich-religiösen Bedürftigkeit, welcher der Geburt des christlichen Glaubenslebens als nothwendige Bedingung vorausgeht, kann um so weniger unserm Denken verborgen bleiben, als er unser persönliches Leben im tiefsten Grunde erfüllt und selbst vereinte auf das Gewissen bezogene Willens- und Denkthätigkeit zur Voraussetzung hat. Ebenso imprimiren sich die Eindrücke der evangelischen Wahrheit, durch welche sich diese als das unserm Bedürfnisse Entsprechende ausweist, nicht nur unserm Gefühle, auch sie treten in das Licht des Bewußtseins, und nur wenn diese Eindrücke bewußte sind, wird unser Wille bestimmt, auf sie einzugehen und im Glauben die Wahrheit sich zu eigen zu machen, nur so kommt es zur persönlichen Erfahrung von der Realität des christlichen Heiles, zur Heilsgewißheit. Ist aber diese als ein neuer Lebensanfang gesetzt, so stellt sich unabweisbar das Bedürfniß ein, sich über das Warum des Glaubens Rechenschaft abzulegen, der Realität der Heilserfahrung sich denkend zu versichern. Die Be-

rufung auf das persönliche Gefühl oder, was damit eigentlich identisch ist, auf das testimonium spiritus sancti*), kann für ein einigermaßen geweckteS Denken nicht genügen. Man wird die Frage nicht einfach abweisen können, welche Strauß in den Worten stellt: „Daß dieses Zeugniß in uns wirklich vom heiligen Geist und nicht von unserm eigenen oder gar von einem bösen und täuschenden außer uns herrühre, was soll uns hiervon überzeugen?“**) Es gibt bekanntlich im Gefühlsleben Täuschungen, die uns den abnormen Zustand als den normalen erscheinen lassen. Auch das Gefühl des leiblichen Wohlseins, das man so gern mit der Heilsgewißheit in Parallele bringt, kann trügen; oft ist es nur der Schein, der dem schwer Kranken kurz vor seiner Auflösung seinen Zustand verbirgt. Mögen Einzelne, deren Denken auf sehr niederer Stufe steht, sich mit jenem Gefühle der geistigen Genesung begnügen, als allgemeine Regel, nicht für die wissenschaftlich Gebildeten allein,

*) Frank, der die Berufung auf die persönliche Erfahrung und die auf das Zeugniß des h. Geistes bestimmt scheidet, muß auch beide Berufungen für ungenügend erachten. Bezüglich der ersteren sagt er: „Es ist eine durchaus berechtigte Antwort, wenn der Christ auf die Frage, wodurch sich ihm der reale Zustand der erlebten sittlichen Umwandlung als der normale ausweise, sein unmittelbares Gefühl als Zeugniß geltend macht, welches ihn darüber ebensowenig im Zweifel lasse, als ein aus dem Zustande leiblichen Krankseins in den der Genesung Eingetretener darüber ungewiß sein kann, ob der frühere oder der gegenwärtige Zustand der seinem Wesen entsprechende und normale sei. Einst geknechtet von einer fremden und feindlichen Macht, nun aber frei geworden; aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen; weiland Finsterniß, nun aber erleuchtet; von Furcht umfangen, nun aber selig in Hoffnung: das ist die Aussage des unmittelbaren christlichen Bewußtseins, womit es der Berechtigung und Gesundheit seines gegenwärtigen Lebensbestandes gegenüber dem früheren Zeugniß gibt.“ „Indessen so berechtigt diese Antwort des unmittelbaren christlichen Bewußtseins sein möge, so können wir doch wissenschaftlich nicht bei derselben stehen bleiben, sondern müssen der Untersuchung Raum geben, worauf jene unmittelbare Zuversicht des Christen, diese von der Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung unabtrennbare Evidenz ihrer Normalität beruht.“ Die Berufung auf das testimonium spiritus sancti hält er auch nicht für ausreichend; denn er erklärt: „Es wird allerdings sich mit dem testimonium spiritus sancti so verhalten, daß es nicht die letzte Instanz für die Gewißheit des Christen bildet, sondern daß es seinerseits nur bezeugt, nachdem es von dem christlichen Subject vermöge der Vergewisserung seiner selbst als Zeugniß des heiligen Geistes anerkannt worden ist — einem anderen als einem solchen Subject würde es dafür nicht gelten.“ (Bd. I., S. 105. 106. 117.)

**) Glaubenslehre, Bd. I, S. 354.

wird man das aufstellen können, daß das Bedürfniß nach der Erkenntniß des Warum des Glaubens sich einstellt. Ja, der Glaube erfordert zu seinem Fortbestande selber, daß das Denken sich den Grund desselben zur Klarheit bringt. Dies schon darum, weil der christliche Glaube als ein Lebensprincip sich nur halten kann, wenn die verschiedenen Bethätigungsweisen unseres Seelenlebens, also auch die Denkthätigkeit von ihm in Bewegung gesetzt werden. Das religiöse Leben ist aber, wie Jeder weiß, manchen Schwankungen ausgesetzt. Auf dem Höhepunkte der unmittelbaren Gewißheit des erfahrenen Heiles bleiben wir nicht immer, und die Momente der gehobensten Andacht sind eben vorübergehende Momente. Nicht nur reagirt fort und fort der natürliche Eigenwille gegen die Festhaltung und Weiterentwicklung des christlichen Lebensprincipes, sondern es erheben sich auch intellectuelle Schwierigkeiten. Die christliche Wahrheit, die wir uns angeeignet haben, kann keine isolirte Stellung bei uns einnehmen, sondern wie zum gesammten Leben tritt sie auch in Beziehung zu andern von uns erkannten Wahrheiten, und hiebei ist es unvermeidlich, daß Widersprüche entstehen. So erheben sich Kämpfe und Stürme, unter denen der Christ Gefahr läuft, das erworbene Heilsgut wieder zu verlieren. Soll das geistliche Selbst aus diesen gerettet hervorgehen, so ist allerdings nothwendig, daß sich der Christ immer wieder auf das Fundament seiner sittlich-religiösen Erfahrung stellt, von welcher das christliche Leben seinen Ausgangspunkt genommen hat. Dies muß aber, da das Denken einmal sein Recht fordert, in denkender Weise geschehen. Eben die gemachte Erfahrung, sowie der Gegenstand, von dem diese Erfahrung herrührt, muß Object des Denkens werden, und nur wenn der Glaube diese Denkprobe besteht, ist er für den Christen gesicherter Besitz. Im denkenden Menschen hat der Glaube erst dann einen sicheren Halt, wenn er sich sagen kann: Ich weiß, warum ich glaube.

Ist nun die denkende Verarbeitung des Glaubens überhaupt nothwendig, so muß sie beim wissenschaftlich Gebildeten in wissenschaftlicher Art geschehen. Das wissenschaftliche Denken ist ja vom gewöhnlichen Denken nur graduell verschieden, es ist das ausgebildete Denken, das Denken nach den erkannten Denkgesetzen. Wessen Denken auf diese Stufe gehoben ist, der denkt über Alles in wissenschaftlicher Weise. Das ausgebildete logische Denken steht nicht

gesondert in ihm, sein gesammtes Denken hat dieselbe Qualität. Alles, was in den Bereich seines Interesses tritt, muß darum der logisch denkenden Verarbeitung unterzogen werden. Da aber das Christenthum, wenn wir wirklich christliche Religion haben, unser höchstes Interesse in Anspruch nimmt, so kann es am allerwenigsten der denkenden Durchdringung sich entziehen. Der wissenschaftlich gebildete Christ muß sich den Grund seines Glaubens zur logischen Klarheit bringen, er muß die Gegensätze, die ihm dabei in den Weg treten, mit wissenschaftlichen Gründen überwinden, und nur wenn sich sein Glaube in diesem kritischen Gedankenprocesse bewährt, kann er sich seines Besitzes ruhig erfreuen. Daher kommt es, daß die wissenschaftliche Ausbildung Jeden, dem in seiner Jugendzeit der christliche Glaube eingepflanzt wurde, in den Gährungsproceß des Zweifels bringt. Die friedliche Sicherheit des kindlichen Glaubens weicht, und wollen wir sie wiedergewinnen, so muß der Glaube durch ernste Gedankenarbeit zurückerobert werden, eine Gedankenarbeit, die aber keine bloß formell logische, sondern, da sie von der Unruhe des Gewissens ausgeht und von den Gewissensimpulsen fort und fort getragen und bestimmt wird, zugleich eine sittliche Arbeit ist. Wer diese scheut, leidet am Glauben Schiffbruch. Das Christenthum aber, so hoch es auch steht, muß Object unserer Denkthätigkeit werden können, es muß dem logischen Denken sich irgendwie accommodiren, ja es muß selbst Logik haben, sonst bleibt es uns fremd.

Uebereinstimmend mit diesen Ausführungen sagt auch v. Oettingen*): „Ich bin innerlich genöthigt, mir und Anderen gegenüber Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die in mir ist. Wie geschieht das? Wie wird die unmittelbare Glaubensgewißheit ein bewußt erkenntnißmäßiges, begründetes Wissen? Zunächst dadurch, daß ich dieselbe in mir selbst reflectire, sie mit anderen Erfahrungen des Lebens in Connex bringe und durch solche Vergleichung, durch vergleichende Beobachtung meine Glaubensgewißheit theils zu beweisen, theils näher zu begründen strebe. Aus diesem Proceß geistiger Arbeit, den wir als inductive Schlußfolgerung aus äußeren und inneren Erfahrungsgebieten bezeichnen können, wird eventuell ein Correctiv meiner für unmittelbar gewiß gehaltenen sittlichen Ueberzeugungen sich ergeben. Ja, ich kann Schiffbruch leiden an

*) a. a. O., Bd. II., S. 310 f.

meinem persönlichen Glauben, wenn er sich nicht durch solchen kritischen Proceß hindurch bewährt. Dieser Gefahr kann aber der Thatbestand christlichen Erfahrungslebens nicht entzogen werden. Er muß sich im Läuterungsfeuer wissenschaftlicher Kritik als wahr bewähren, sonst vermag er seiner welterneuernden Aufgabe nicht gerecht zu werden." Selbst Frank steht uns sehr nahe. Denn er stellt folgende Sätze auf*): „Auch die geoffenbarte Wahrheit, mag sie immerhin der natürlichen inadäquat sein, kann doch des Menschen Eigenthum nicht anders werden, als indem sie den Bedingungen sich unterstellt, unter denen überhaupt der Mensch Wahrheitsobjecte anzueignen vermag, den Bedingungen menschlicher Erfahrung und menschlicher Erkenntniß; und dies übereinstimmend mit dem Glauben des Christen, daß Gott, wie viel höher auch seine Gedanken sein mögen als die der Menschen, dennoch sie gekleidet hat in das Gewand der menschlichen Rede, und daß das persönliche Wort Gottes, um den ewigen Heilsrathschluß zu enthüllen und zu vollziehen, eingetreten ist in die Schranken menschlichen Daseins." „Mag die menschliche Weisheit Thorheit sein bei Gott und die thörichte Predigt des Evangeliums in Spannung treten mit dem, was dem allgemeinen Bewußtsein des Menschen als Weisheit erscheint, es kann nicht dabei sein Bewenden haben, sondern dennoch ist es Weisheit bei den Vollkommenen, welche in dieser göttlichen Thorheit von ihnen erkannt wird, und selbst das credo quia absurdum est läßt sich nicht aussprechen, ohne daß dieses Absurde irgendwie den Bedingungen menschlicher Erkenntniß sich adäquat gestaltet. Es muß Logik sein in dieser Thorheit und Absurdität, nicht bloß an sich — denn damit wäre uns nicht geholfen — sondern eine dem menschlichen Denken erreichbare, ihm irgendwie congruente Logik; es müssen die Thatsachen, wie wenig sie sich auch aus dem natürlichen Zusammenhange der Dinge erklären, sich irgendwie unterstellen dem Causalitätsgesetz, dem Gesetz vom zureichenden Grunde, weil sie sonst der menschlichen Erkenntniß als zufällige, willkürliche, sonach als unfaßbare erscheinen würden."

7.

Die Grundlage für die ganze Frank-Besser'sche Bekämpfung unseres apologetischen Verfahrens bildet der Satz, daß die christliche

*) a. a. O., Bd. I., S. 76 f. 81 f.

Wahrheit dem natürlichen Menschen widerspreche, ihm als Thorheit erscheine. Dieser Satz in der Allgemeinheit aufgestellt, wie von Frank und Besser geschieht, daß, solange nicht durch den Glauben das neue geistige Lebensprincip im Menschen angelegt ist, das Christenthum ihm nur als das seiner ganzen Erkenntniß Widersprechende erscheine, widerspricht erstens der Erfahrung, zweitens den Aussagen der heiligen Schrift über die menschliche Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit und drittens steht er nicht im Einklang mit dem, was diese beiden Theologen selbst über das Vorhandensein von Anknüpfungspunkten für die christliche Religion im natürlichen Menschen sagen.

Man mag den Stand des natürlichen Menschen noch so weit herunterſetzen und von der depravirten menschlichen Natur noch so schlimm denken, das „metaphysische Bedürfniß", um den in seiner Kürze sehr treffenden Ausdruck Schopenhauer's zu gebrauchen, läßt sich durch keine Theorie wegleugnen. Unser Erkenntnißvermögen begnügt sich, wie dies im ersten Bande dieses Werkes ausgeführt worden ist, nicht mit der Erforschung der natürlichen Erscheinungen, es will über den Bereich dessen, was die Sinne uns bieten, hinausdringen und verlangt nach der Erkenntniß des Urgrundes, von dem Alles bestimmt und getragen ist, und schon in den ersten Anfängen der erkennenden Thätigkeit macht dieser Trieb sich geltend. Ebenso findet unser Gefühl im Endlichen sich nie völlig befriedigt. Vor Allem aber haben wir im Gewissen ein Gesetz in uns, das aus der sinnlichen Natur nicht ableitbar deutlich seinen höheren Ursprung bekundet und, indem es unsern empirischen Zustand uns als den abnormen vorhält, das Schuldbewußtsein und die Sehnsucht nach rettender Hülfe erregt. Es besteht auch im natürlichen Menschen ein Kampf zwischen Geist und Fleisch, der ihn in steter Unruhe und Selbstanklage niederhält. Alle diese Züge weisen den Menschen über sein empirisches Dasein hinaus, und da sie es gerade sind, welche ihm sein ideales Selbst vorhalten, so sieht er sich für die Erreichung seiner eigentlichsten Bestimmung über dies zeitliche Erdenleben hinausgewiesen. Er kann zwar in träger Selbstsucht den besseren Regungen aus dem Wege gehen, sein Selbst aber findet er dabei nicht, die Folge ist entweder, daß er es vergeblich in den Scheingütern der Welt sucht oder daß er in Resignation über das Elend des Daseins sich zu erheben strebt, da er es doch einmal

nicht abzuändern vermag: in beiden Fällen ist hinsichtlich der Erreichung seines Lebenszieles sein Zustand der der Hoffnungslosigkeit. Ja, er kann im Kampfe zwischen Geist und Fleisch sich so sehr auf die Seite des letzteren stellen, daß er in diabolischer Weise sich mit dem Bösen identificirt und sich zeitweise oder für immer für die Wahrheit unempfänglich macht. Wendet er dagegen seine Denk- und Willensthätigkeit seinen geistigen und sittlichen Regungen zu, dann trägt er das Verlangen nach Wahrheit und Recht in sich und statt der Hoffnungslosigkeit das tiefe Gefühl der Bedürftigkeit, und dadurch ist er fähig, die Wahrheit, die ihm die Erreichung der Idee seines Lebens ermöglichen soll, aufzunehmen, und die christliche Wahrheit, wenn sie die absolute ist, muß eben an diesem Wahrheitssinn als ihm entsprechend sich legitimiren.*)

Auch die Geschichte bezeugt die Empfänglichkeit des natürlichen Menschen für die göttliche Wahrheit. Durch die ganze Geschichte der Menschheit zieht sich der nie ruhende Trieb nach Wahrheit, Recht, Frieden und Hoffnung. In den sittlich verkommensten Zeiten des Alterthums lebten einzelne Zeugen dieses der menschlichen Seele eingesenkten Wahrheitstriebes. Zahlreiche Aussprüche der größten Philosophen, ganz besonders die Berührungspunkte, welche Seneca mit dem Christenthum hat, widerlegen hinlänglich die Behauptung, daß zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen sich keine Brücke finde.

Auch mit der Lehre der heiligen Schrift steht die Behauptung, daß der natürliche Mensch die evangelische Wahrheit nicht anzunehmen vermöge, keineswegs im Einklang. Es sind nur einzelne Stellen, welche eine absolute Differenz zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen auszusprechen scheinen. Dahin gehört ganz besonders die Stelle 1. Kor. 2, 14, auf welche sich Frank und Besser ausdrücklich stützen: Der seelische Mensch nimmt nicht an, was des Geistes Gottes ist, denn es ist ihm eine Thorheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistlich muß gerichtet sein. Ferner

*) „Je mehr in einem Menschen, wer es auch sei, der sensus communis oder das allgemeine Wahrheitsgefühl ausgebildet, je weniger diese Leuchte Gottes in allen Menschen durch Irrthum und Lüste verdunkelt und verderbt ist, desto mehr gilt von einem solchen Menschen: er ist nicht ferne vom Reiche Gottes." Fabri, der sensus communis, das Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen, S. 43.

gehört hierher die ganz unmittelbar vorhergehende Ausführung V. 4—13, wo im Gegensatz gegen die Weisheit der Welt die göttliche Weisheit als eine solche bezeichnet wird, deren Inhalt kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, die, an sich verborgen, nur geoffenbaret wird durch den Geist Gottes. Das sind aber auch alle Stellen, welche hier in Betracht kommen können. Wollte man noch andere Stellen zum Belege des Satzes, daß der natürliche Menschengeist die göttliche Wahrheit nicht aufzunehmen vermöge, herbeiziehen, so könnte dies nur durch Mißverstand dieser Stellen geschehen. So ist es z. B. nicht im Sinne einer Werthloserklärung der menschlichen Vernunft für die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zu verstehen, wenn Paulus Kol. 2, 8 vor der Verführung durch die Philosophie warnt. Denn nach dem ganzen Zusammenhange kann dort nicht von der philosophischen Thätigkeit der Vernunft überhaupt, sondern nur von einer bestimmten, in der Gegend von Kolossä verbreiteten Philosophie die Rede sein.

Jene wenigen Stellen aber, auf welche sich Frank berufen kann, stünden, müßten sie in seinem Sinne verstanden werden, in unauflöslichem Widerspruch nicht nur mit der Anschauung, die uns bei anderen heiligen Schriftstellern entgegentritt, sondern auch mit ganz deutlichen Aussprüchen des Apostels Paulus selbst. Wir brauchen nur daran zu erinnern, daß nach Joh. 1, 5 schon vor der Menschwerdung des Logos das göttliche Licht leuchtete in der Finsterniß, wie auch Jesus in der Bergpredigt Matth. 6, 23 von einem Lichte redete, das in jedem Menschen ist. Eine in allen Menschen vorhandene göttliche Wahrheit, deren Aufnahme in das subjective Denken und Wollen den Einzelnen zur Annahme des Evangeliums empfänglich macht, ist vorausgesetzt, wenn Jesus Joh. 18, 37 sagt: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme, und Joh. 8, 47: Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort. Uebereinstimmend mit dieser Voraussetzung beruft sich Paulus 2. Kor. 2, 2 auf die Bewährung der von ihm verkündigten Wahrheit an aller Menschen Gewissen. In seiner Rede auf dem Areopag in Athen Apostelgesch. 17 setzt Paulus die allgemein menschliche Empfänglichkeit für das Göttliche nicht nur voraus, sondern er spricht sie bestimmt in den Worten aus: daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten, obgleich er freilich nicht

fern ist von einem Jeglichen unter uns, und er eignet sich den heidnischen Ausspruch an: Wir sind göttlichen Geschlechtes. Jesus selber hält entsprechend seinen eben mitgetheilten Aussprüchen in seiner Lehrweise das Verfahren ein, an ein vorhandenes allgemeines religiös-sittliches Wahrheitsbewußtsein anzuknüpfen, wofür die Bergpredigt das sprechendste Beispiel ist. Wollen wir also Paulus nicht in Disharmonie mit sich selbst und mit der sonstigen Schriftlehre setzen, so können wir jene Stellen, wo der geistliche Mensch in Gegensatz gegen den natürlichen gestellt ist, nicht in dem Sinne verstehen, daß eine unausfüllbare Kluft zwischen beiden bestünde. In welchem Sinne sie aber richtig zu verstehen sind und wie jene Entgegensetzung mit den sonstigen Schriftaussagen über des Menschen Empfänglichkeit für die Heilswahrheit zu vereinbaren ist, das kann sich uns nur ergeben, wenn wir auf einen tieferen Grund, von welchem Beides getragen ist, zurückgehen. Dieser Grund kann aber nur in der Gesammtanschauung liegen, welche in der paulinischen wie in der gesammten Schriftlehre vom Wesen des Menschen uns entgegentritt. Wir sind also auf die biblische Psychologie gewiesen.

Die Hauptfrage ist: bildet der Geist neben der Seele einen Bestandtheil des Menschenwesens? Bleiben wir, um diese Frage zu entscheiden, vorerst bei Paulus, bei dem die psychologischen Begriffe jedenfalls am bestimmtesten ausgeprägt sind.

In einer Reihe von Stellen wird in den paulinischen Briefen dem Menschen ein πνεῦμα als zu seiner Natur gehörend beigelegt. 1. Kor. 2, 11 wird der menschliche Geist als Princip der Erkenntniß des Menschen in Parallele gesetzt mit dem göttlichen Geiste als dem Princip der Erkenntniß der göttlichen Dinge. 1. Kor. 5, 3. 4 erscheint das πνεῦμα im Gegensatze zu σῶμα als das Innere des Menschen, dem nach V. 5 die Unsterblichkeit nicht an und für sich eignet, das aber, da es unter dem Verderben des Fleisches gerettet werden kann, die Bestimmung für die Unsterblichkeit in sich trägt. Dieselbe Entgegensetzung findet sich 1. Kor. 7, 34, Kol. 2, 5; in letzterer Stelle bildet σάρξ den Gegensatz zu πνεῦμα, welcher Gegensatz Gal. 5, 17 als der Gegensatz zwischen dem bösen und guten Princip im Menschen erscheint. Daß dieses πνεῦμα als zur menschlichen Natur gehörend betrachtet wird, beweist schon dessen Leidensfähigkeit, wie diese den Stellen 1. Kor. 16, 18, 2. Kor.

2, 12. 7, 13 zu Grunde liegt. Dieser menschliche Geist wird aber weiter von dem den Christen innewohnenden πνεῦμα ἅγιον als dem Princip des specifisch christlichen Lebens deutlich unterschieden. Wenn der Apostel 2. Kor. 7, 1 ermahnt, sich von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes zu reinigen, so kann unter diesem Geiste nur der menschliche verstanden sein; der göttliche Geist kann nicht befleckt werden. Ebenso kann Röm. 12, 11 und Gal. 6, 18 das πνεῦμα nur das menschliche sein. Wenn Röm. 8, 10 gesagt wird: Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar todt um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen, so haben wir hier wieder das menschliche πνεῦμα im Unterschiede vom πνεῦμα ἅγιον; denn letzterem ist das Leben an und für sich eigen. Am bestimmtesten tritt der Unterschied auf Röm. 8, 16, wo das göttliche und das menschliche πνεῦμα neben einander gestellt sind: der göttliche Geist bezeugt unserm Geiste. Dieser menschliche Geist wird als besonderer Bestandtheil des menschlichen Wesens neben der Seele genannt Phil. 1, 27 und 1. Thess. 5, 23, wozu wir noch Hebr. 4, 12 nehmen wollen.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß nach Paulus schon der natürliche Mensch ein πνεῦμα hat. Was unter diesem zu verstehen sei, ist streitig.

Baur, für den die Stellen Phil. 1, 27, Kol. 2, 5 und 1. Thess. 5, 23 als unpaulinisch außer Rücksicht bleiben, verneint es, daß Paulus dem Menschen ein zu seiner Natur gehörendes πνεῦμα zuschreibt.*) Aus 1. Kor. 15, 45 f., wo Psychisches und Pneumatisches einander entschieden entgegengesetzt seien, erhelle, wie wenig nach der Lehre dieses Apostels die menschliche Natur an sich ein pneumatisches Princip in sich haben könne. Wenn er gleichwohl von einem menschlichen πνεῦμα rede, so sei dieses identisch mit der ψυχή oder dem νοῦς als dem geistigen Element der Seele. 1. Kor. 2, 11 werde das πνεῦμα ἀνθρώπου nur als das Princip des Wissens und Selbstbewußtseins genannt und der Ausdruck πνεῦμα werde von diesem nur darum gebraucht, um den menschlichen Geist mit dem göttlichen zu parallelisiren. Auch Gal. 5, 17 sei das gegen die σάρξ streitende πνεῦμα kein im Menschen selbst befindliches geistiges Princip, sondern Geist und Fleisch seien als

*) Neutestamentliche Theologie, S. 147.

zwei abstracte feindliche Mächte aufzufassen. „Statt den dem Fleisch widerstrebenden Geist in den Menschen selbst zu versetzen, betrachtet der Apostel vielmehr Fleisch und Geist als zwei über dem Menschen stehende Mächte, die an ihm in Conflict miteinander gerathen und in ihrem Widerstreite nur darin eins sind, den zwischen sie getheilten Menschen das, was er will, nicht thun zu lassen, indem immer die eine der andern so entgegenwirkt, daß der Mensch in der Mitte zwischen beiden bei jedem Willensact auf einen Widerstand stößt, durch welchen sein Wollen und Thun völlig neutralisirt wird."

Noch weiter geht Holsten*). Er gesteht zwar 1. Kor. 2, 11 zu: „Die Stelle beweist unwiderleglich die Vorstellung eines menschlich-geschöpflichen πνεῦμα." Da aber nach Holsten die pauliniſche Vorstellung das Wesen des Menschen in die σάρξ, d. h. die belebte sinnliche materielle Substanz setzt, kann ihm dieses für die pauliniſche Lehre zugestandene menschliche πνεῦμα natürlich nicht als dem göttlichen Geiste wesensverwandt gelten. Um diese Verwandtschaft abzuwehren und das Vorhandensein eines menschlichen πνεῦμα mit dem Begriffe des Menschen als rein sarkiſchen vereinbaren zu können, erklärt er, das πνεῦμα ἀνθρώπου sei nichts Anderes als das πνεῦμα τοῦ κόσμου, dieses aber sei identiſch mit der ψυχή oder dem „Geiste der Sinnlichkeit, der im νοῦς zum Bewußtsein werde", für welche Auffassung ihm allerdings die Entgegensetzung des ψυχικός und πνευματικός 1. Kor. 2, 14. 15 eine starke Stütze zu bieten scheint. Πνεῦμα wird die ψυχή nur genannt, weil alles Nicht-Materielle im allgemeinsten Sinne des Wortes so heißt; „sie fällt allerdings unter den Begriff des πνεῦμα als abstracten Gattungsbegriff für das Nicht-Materielle; aber sie hat nichts gemein mit dem concreten πνεῦμα, dem τὸ πνεῦμα, dieser alleinigen Wirklichkeit des abstracten Gattungsbegriffes."

Auch Weiß spricht dem Apostel Paulus die Vorstellung des πνεῦμα als eines Gott wesensverwandten Bestandtheiles der Menschennatur ab.**) Schon daß Paulus Röm. 7, wo doch ausdrücklich vom Wesen des natürlichen Menschen gehandelt werde, diesen Ausdruck gebrauche, beweise unwidersprechlich, daß das πνεῦμα im

*) Zum Evangelium des Paulus und Petrus, 1868, S. 380 ff.

**) Lehrbuch der bibliſchen Theologie des neuen Teſtaments, 2. Aufl., 1873, S. 245 ff.

specifischen Sinne in seiner Psychologie keine Stelle habe. Paulus, der überall vom Standpunkt der Wirklichkeit und der thatsächlichen Erfahrung aus rede, verstehe unter πνεῦμα, wo er lehrhaft von diesem spreche, immer nur den heiligen Geist als das Princip des neuen Lebens der Christen, von denen und zu denen er spreche. Wo bei ihm ein rein menschliches πνεῦμα vorkomme, sei dieses gleichbedeutend mit ψυχή, so 1. Kor. 5, 3 und Kol. 2, 5, wo die geistige Anwesenheit der leiblichen gegenübergestellt ist. Auch 1. Kor. 2, 11 sei das πνεῦμα von der Seele nicht verschieden; im Vergleich mit dem die Tiefen der Gottheit erforschenden göttlichen Geiste bedeute der menschliche Geist nur das Princip des menschlichen Selbstbewußtseins. Weder ein πνεῦμα als Princip des höheren geistigen Lebens kenne der Apostel, noch sei die ψυχή die Trägerin eines höheren gottverwandten Lebens, nur der νοῦς bezeichne eine geistigere Seite des natürlichen Menschen, welche der σάρξ gegenüber steht. „Der νοῦς ist im Gegensatz zum Leiblichen unstreitig etwas Geistiges im Menschen und zwar zunächst ein theoretisches Vermögen, aber er ist nicht Geist im specifischen Sinne, er ist aber auch relativ ein Gottverwandtes im Menschen, weil er das Menschliche und Gute erkennt und durch das Wohlgefallen, das er ihm zollen muß, es als sein Gesetz anerkennt, aber er ist nicht wie das πνεῦμα der Christen Geist aus Gottes Geist.“ *)

Im Gegensatz hiezu ist neuerdings Lüdemann **) wieder mit der Ansicht hervorgetreten, daß das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου eine besondere Substanz des Menschenwesens sei und zwar die Substanz des ἔσω ἄνθρωπος. Von der Unterscheidung eines ἔξω ἄνθρωπος und eines ἔσωθεν ἄνθρωπος 2. Kor. 4, 16 ausgehend, betrachtet Lüdemann den Menschen nach seiner äußeren Seite in den Begriffen σάρξ, σῶμα und ψυχή; diese constituiren den ἔξω ἄνθρωπος, und die Seele ist nichts Weiteres als das den Leib belebende Princip, die Seele ist des Lebens Leben. Der innere Mensch wird constituirt durch den νοῦς, das Selbstbewußtsein, Verstand und Urtheilsvermögen, und die καρδία, das receptive Vermögen und zuständliche Bewußtsein. Nun fragt er nach einem realen Subject für diese beiden Vermögen und findet als solches,

*) S. 246.

**) Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre nach den vier Hauptbriefen dargestellt, 1872.

da die ψυχή in der Beschränkung ihres Begriffes auf die materiell-belebte Seite des Menschenlebens sich nicht dazu eignet, das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Der menschliche Geist ist also die Substanz des innern Menschen, und νοῦς und καρδία sind die Organe dieser Substanz. In dieser Bedeutung findet Lüdemann das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου in Stellen wie 1. Kor. 2, 11. 5, 3. 7, 34.

Ueber ihn hinaus geht Pfleiderer*), der dem Menschen nach pauliniſcher Anſchauung nicht nur ein πνεῦμα vindicirt, ſondern auch dieſes dem göttlichen Geiſte ſo nahe bringt, daß er in dem den Chriſten verliehenen πνεῦμα θεοῦ nur eine Steigerung des natürlichen Menſchengeiſtes ſieht. Das letztere iſt das potentielle πνεῦμα, das im chriſtlichen Erneuerungsproceſſe actualiſirt wird. In dieſem wird „die uranfängliche geiſtige Anlage und Beſtimmung des Menſchen zur widerſpruchsloſen Realität“ **) erhoben.***)

Von dieſen verſchiedenen Anſichten müſſen wir die beiden, welche die ſchroffſten Gegenſätze bilden, nämlich die von Holſten und die von Pfleiderer, als ganz unrichtig bezeichnen. Gegen Holſten's Auffaſſung, die nur von einer ungehörigen Erweiterung des Begriffes σάρξ ausgeht, entſcheidet ſchon Röm. 7. Wie kann man, da doch der νοῦς das göttliche Geſetz in ſich aufnimmt, behaupten, der menſchliche Geiſt ſei nur der Geiſt der Sinnlichkeit, der im νοῦς zum Bewußtſein komme, und das menſchliche πνεῦμα habe mit dem göttlichen nicht nur nichts Gemeinſames, ſondern ſogar nur Entgegengeſetztes! Pfleiderer's ganze Erörterung aber iſt offenbar von dem Beſtreben getragen, die Anſchauung des Apoſtels von dem den Chriſten verliehenen göttlichen Geiſte zu rationaliſiren. Daher trägt er die philoſophiſchen Kategorieen von Potenz und Actualität in die apoſtoliſche Vorſtellung ein, Kategorieen, welche der apoſtoliſchen Lehre nicht nur völlig fremd ſind, ſondern deren

*) Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1871, S. 161 ff.

**) S. 176.

***) Neuerdings hat Pfleiderer (der Paulinismus, 1873, S. 68) dieſe Anſicht inſofern zurückgenommen, als er darauf verzichtet, ſie für die genuine pauliniſche Lehre zu halten. Er hält ſie nur noch feſt als einen dogmatiſchen Verſuch, mit Kategorieen des modernen Denkens die Schwierigkeit zu löſen, wie Paulus im Menſchen ein gottverwandtes Geiſtesvermögen, den νοῦς, annehmen könne, ohne ein ſubſtantielles göttliches πνεῦμα als Subſtrat deſſelben in ihm zu finden. Er läßt dieſe Frage als exegetiſch unlösbar ſtehen und entſcheidet ſich für die Baur'ſche Identifizirung des pauliniſchen πνεῦμα mit der ψυχή.

Anwendung dieser sogar positiv widerspricht. Ueberall bei Paulus wie bei den andern Aposteln erscheint das πνεῦμα ἅγιον der Christen nicht als Actualisirung eines vorher schon vorhandenen potentiellen πνεῦμα, sondern als ein neues Lebensprincip, das Röm. 8, 16 ganz bestimmt dem natürlichen πνεῦμα als ein Anderes gegenübersteht. Auch ist „nicht abzusehen, wodurch ein πνεῦμα, welches potentiell schon ist, was es im πνευματικός wird, sich verhindert sieht, der σάρξ gegenüber schon vorher actuell zu sein, ebenso wie es nach Pfleiderer im paulinischen Christus der Fall sein soll. Die Erlösungsbedürftigkeit dieses πνεῦμα wird problematisch.“*)

Auch die Substanziirung des πνεῦμα im Sinne Lüdemann's läßt sich für die paulinische Anthropologie so wenig nachweisen, als sie der sonstigen Schriftlehre über den Menschen zu Grunde liegt. Gegen die Auffassung, daß das πνεῦμα als Träger des Selbstbewußtseins eine besondere Substanz neben der Seele sei, ist schon das entscheidend, daß zu ihrer Durchführung der Begriff der ψυχή in einer Weise alterirt werden muß, welche ganz deutlichen Stellen der paulinischen Briefe widerspricht. Die Seele wird zum bloßen animalischen Lebensprincip degradirt. Die Beschränkung des Begriffes ψυχή auf diesen rein physischen Sinn ist jedoch nicht erweislich. Zwar können diejenigen Stellen, in welchen ψυχή die ganze individuelle Existenzweise des Menschen bezeichnet, nicht dagegen geltend gemacht werden, da ja hiefür auch der Ausdruck σάρξ (so: πᾶσα σάρξ) gebraucht wird, ohne daß man deshalb behaupten kann, die Begriffe σάρξ und ἄνθρωπος decken sich. Dagegen muß Lüdemann selbst zugestehen, daß 2. Kor. 1, 23: ich rufe Gott zum Zeugen auf meine Seele, ψυχή das eigentliche Subject des Menschenwesens, das menschliche Selbst ist. Die Stelle steht aber nicht allein, wie Lüdemann behauptet, wir können ihr füglich 2. Kor. 12, 15 anreihen: ich aber werde sehr gerne Aufwand machen und aufgewendet werden zum Besten eurer Seelen; in letzterer Stelle beschränkt sich der Sinn von ψυχή sowenig auf das animalische Leben, daß dieser Begriff das innere Leben des Menschen sogar gerade mit Beziehung auf dessen Bestimmung zur Ewigkeit umfaßt; denn nur darum kann der Apostel zum Besten der Seelen seiner Leser Alles aufwenden wollen, daß diese zur

*) Lüdemann, a. a. O., S. 134 Note.

Herrlichkeit des ewigen Lebens kommen. Es fehlt bei Lüdemann auch an jeglichem Beweise dafür, daß νοῦς und καρδία die Organe eines von der Seele unterschiedenen substantiellen Geistes seien. Er kommt zu dieser Behauptung nur durch seine zu enge Fassung des Begriffes ψυχή. Die Folge davon mußte sein, daß für νοῦς und καρδία ein anderes Subject gesucht werden mußte, als dessen Organe sie erscheinen sollten, und als solches bot sich dann πνεῦμα an. Da aber nach den beiden eben angezogenen Stellen in der ψυχή das Selbstbewußtsein ruht, so ist offenbar diese das reale Subject für die beiden Organe νοῦς und καρδία, und wenn neben der ψυχή noch nur menschliches πνεῦμα bei Paulus vorkommt, so kann dieses von jener nicht wesentlich verschieden sein.

Darnach würden wir auf die Ansicht von Baur und Weiß hinauskommen, welche dem Paulus die Vorstellung eines menschlichen πνεῦμα absprechen und, wo ein solches genannt wird, es mit der ψυχή identisch setzen. Dagegen wird die folgende Erörterung einen ganz bedeutenden Unterschied zwischen unsrer Auffassung und der ihrigen herausstellen. Zuzugeben ist allerdings, daß in nicht seltenen Stellen πνεῦμα als gleichbedeutend mit ψυχή erscheint. Wenn nach 2. Kor. 1, 23 und 12, 15 die Seele das eigentliche Selbst des Menschen ist und 1. Kor. 2, 11 im Geiste das Selbstbewußtsein ruht, wenn ferner 1. Kor. 1, 3 und Kol. 2, 5 der Geist lediglich als das Innere dem Aeußeren gegenübergestellt ist, so ist mit den beiden Bezeichnungen ψυχή und πνεῦμα wesentlich dasselbe gemeint, und wenn man wie Lüdemann im πνεῦμα nichts Weiteres sieht als gegenständliches und zuständliches Bewußtsein, so ist allerdings in Anbetracht der Stellen, wo das menschliche Selbst in der Seele ruht, nicht einzusehen, was ein besonderes πνεῦμα neben der Seele noch sein soll. Auf der andern Seite läßt sich aber nicht leugnen, daß Geist und Seele bei Paulus auch unterschieden werden. Phil. 1, 27 und 1. Thess. 5, 23 wird πνεῦμα neben ψυχή als ein Bestandtheil des Menschenwesens genannt. Für wen aber diese beiden Stellen als unpaulinisch wegfallen, der wird doch zugestehen müssen, daß Röm. 8, 10 das πνεῦμα etwas Anderes ist als die ψυχή, wie sie in Stellen wie Röm. 11, 3 und 16, 4 vorkommt. In letzteren Stellen ist die Seele das Princip des Lebens und ist gleichbedeutend mit dem Leben selbst als dem animalischen, irdischen Leben. Röm. 8, 10 aber ist, indem dem

menschlichen Geiste das Leben nur zugesprochen ist auf Grund des Empfanges des christlichen Geistes, demselben in seinem natürlichen Sein das Leben gerade abgesprochen. Paulus kennt also im Menschen eine Seele als das Princip des äußeren, irdischen Lebens und einen Geist, der offenbar, da er erst durch das göttliche πνεῦμα zum Leben kommt, das gottverwandte Princip im Menschen bildet. Halten wir nun diesen Unterschied fest und stellen wir damit das Andere zusammen, daß ihm das Selbst des Menschen theils in der Seele, theils im Geiste ruht, wie das die oben angeführten Stellen gezeigt haben, so kann seine Anschauung keine andere sein als die: das menschliche Selbst hat zwei Seiten, eine auf das äußere, sinnliche Leben bezogene und dieses bewegende und eine für das höhere, göttliche Leben bestimmte Seite. Beide können nicht mechanisch getrennt noch auch als zwei verschiedene Substanzen gedacht werden, sondern es ist das eine und selbe menschliche Subject, das sich in ihnen nur nach zwei verschiedenen Seiten seiner Seinsweise manifestirt. Paulus spricht dies freilich nirgends in förmlich lehrhafter Weise aus. Dennoch haben wir aber Grund genug, es für die pauliniſche Anschauung von der Menschenseele zu halten. Man muß sich eben das gegenwärtig halten, daß Paulus überhaupt keine zusammenhängende Lehre vom Menschen vorträgt.. Es sind manchfache, zerstreut vorkommende, gelegenheitliche anthropologische Aussprüche, die uns bei ihm vorliegen. Es fragt sich nur, ob diesen eine bestimmte anthropologische Gesammtanschauung zu Grunde liegt oder nicht. Anstatt diese Frage sofort verneinend zu beantworten und anscheinende Widersprüche als unlösbare Schwierigkeiten stehen zu lassen oder dem Apostel den Vorwurf der Unklarheit zu machen, haben wir die verschiedenen anthropologischen Aeußerungen der pauliniſchen Briefe darauf anzusehen, ob sie sich nicht zu einer einheitlichen Anschauung zusammenschließen, von der aus sie dann alle zu begreifen sind. Dies darf aber nicht durch Unterschiebung moderner Kategorieen geschehen; solche Versuche können nicht einmal als dogmatische entschuldigt, sondern sie müssen einfach abgewiesen werden, da sie als der pauliniſchen Anschauung völlig fremd über diese kein Licht zu verbreiten im Stande sind. Vielmehr haben wir mit Anwendung der in der antiken wie in der modernen Zeit geltenden allgemeinen logischen Gesetze den Versuch der Zurückführung des zerstreuten Einzelnen auf ein Allge-

meines zu machen. Wenn wir nun sehen, daß πνεῦμα und ψυχή theils als identische Begriffe gebraucht werden, daß aber die letztere auch wieder nur zur Bezeichnung des animalischen Lebens vorkommt, wie Röm. 11, 3 und 16, 4, dagegen πνεῦμα Röm. 8, 10 ganz deutlich lediglich die höhere, gottverwandte Seite des Menschen bezeichnet, welche Annahme ergibt sich natürlicher, als daß die paulinische Grundanschauung die oben angegebene ist: die menschliche Seele hat zwei Seiten, eine niedere sinnliche und eine höhere geistige? Von hier aus begreift es sich dann ganz wohl, daß, besonders da es ja in psychischen Dingen kein mechanisches Nebeneinander gibt, Paulus πνεῦμα und ψυχή promiscue als Bezeichnungen des menschlichen Innenwesens in seiner Gesammtheit gebrauchen kann. Ebenso begreift es sich, daß an andern Stellen πνεῦμα als das höhere geistige Wesen des Menschen erscheint, ψυχή dagegen als das niedere sinnliche Leben und daß ψυχικός und σαρκικός verwandte Begriffe sind.

Also: ein πνεῦμα wird bei Paulus dem natürlichen Menschen beigelegt, aber nicht als eine gesonderte Substanz neben der ψυχή, sondern als eine eigenthümliche höhere Beschaffenheit der ψυχή. Worin diese bestehe oder welches die höhere geistige Seite der Menschenseele sei, darüber erhalten wir bei Paulus allen gewünschten Aufschluß. Zunächst erscheint im Herzen die geistige Empfänglichkeit; das Herz, das überhaupt das Organ der unmittelbaren Selbsterfahrung, des subjectiven Gefühls und der unmittelbaren, nicht discursiven, sondern intuitiven Erkenntniß ist, ist auch das Organ für die Aufnahme des Göttlichen. So gibt sich im Herzen unmittelbar das göttliche Gesetz kund (Röm. 2, 15). Ebendarum vollzieht sich auch in ihm die unmittelbare Aufnahme des christlichen Heiles, in ihm liegt die subjective Heilserfahrung, der Geist Gottes wird dem Herzen einwohnend und mit ihm die Liebe Gottes, Friede, Freude und Hoffnung, in ihm leuchtet das Licht der unvermittelten Erkenntniß der göttlichen Wahrheit (Röm. 5, 2. 2. Kor. 1, 22. Gal. 4, 6. 2. Kor. 4, 6. Ephes. 1, 18). In Folge des dem Menschen einwohnenden sündigen Hanges kann zwar auch das Herz seiner höhern Bestimmung untreu und in den Dienst der σάρξ herabgezogen und verfinstert werden (Röm. 1, 21. 24). Trotz der Möglichkeit der Depravation gehört aber das Herz doch vorwiegend der Geistesseite des Menschen an, wie dies in seinem Inne-

werden des göttlichen Gesetzes und in seiner Empfänglichkeit für die göttliche Gnade deutlich zu Tage tritt.

Erscheint das menschliche πνεῦμα im Herzen in seiner Receptivität, so hat es im νοῦς oder der Vernunft seine active Thätigkeit. Der νοῦς ist das Vermögen des reflectirenden und discursiven Denkens, wie dies besonders 1. Kor. 14, 14 deutlich hervortritt. Als solches ist er zunächst ein rein formales Vermögen, das jeden beliebigen Inhalt in sich aufnehmen kann. Wie er das Gute und Göttliche denkend verarbeiten kann, so kann er seine Denkthätigkeit auch dem Bösen zuwenden. In diesem Falle wird er νοῦς τῆς σαρκός (Kol. 2, 18). Es ist deshalb unrichtig, wenn Beck erklärt, im νοῦς sei das Gottesgesetz Seeleneigenthum des Menschen, in der Eingebundenheit des geistigen Gesetzes sei das geistige Wesen des νοῦς gegeben.*) Wäre dieses sein Wesen, so könnte er nicht dem Fleische verfallen, er müßte sonst in diesem Falle überhaupt aufhören zu sein. Wie aber Röm. 2, 15 klar zeigt, wohnt das göttliche Gesetz unmittelbar nur dem Herzen ein. Der νοῦς kann seine Thätigkeit diesem Gesetze zuwenden, er ist aber nicht gezwungen dazu. Allerdings erscheint dies als seine vorwiegend höchste Bestimmung, wie dies aus Röm. 7 hervorgeht; aber seinen ursprünglichen Inhalt oder sein Wesen bildet das göttliche Gesetz nicht, er hat als reines Denkvermögen keinen substantiellen Inhalt. Ferner wie es seine Bestimmung, das göttliche Gesetz denkend zu verarbeiten und in Folge dessen zum Motive des Willens zu machen, so hat er auch die weitere, aus den Werken der Schöpfung Gott zu erkennen. Tritt endlich in Folge des christlichen Glaubens das πνεῦμα θεοῦ in das Herz ein, so wird die Thätigkeit des νοῦς erhöht und erweitert, er wird νοῦς Χριστοῦ, befähigt zur christlichen γνῶσις. Ebenso wie das Herz kann aber auch die Vernunft dieser Bestimmung untreu werden und ins Fleischliche verfallen.

In καρδία und νοῦς erscheint der menschliche Geist nach seiner formalen Seite. Er hat aber auch einen unmittelbaren substantiellen Inhalt. Worin dieser besteht, erfahren wir aus Röm.

*) Umriß der biblischen Seelenlehre, 1. Aufl., S. 50. Auch Pfleiderer sagt (Paulinismus, S. 63) mit Beziehung auf Röm. 7, der νόμος θεοῦ wohne dem νοῦς als Bewußtseinsobject sowohl wie als Trieb des Guten ursprünglich ein.

2, 15, vgl. mit Röm. 7, 14. Nach der ersteren Stelle trägt der Mensch im natürlichen sittlichen Bewußtsein ein göttliches Gesetz in sich; in der zweiten Stelle wird dem Gesetze das Prädicat geistlich gegeben. In dieser redet der Apostel allerdings zunächst nur von dem äußerlich gegebenen, dem altteſtamentlichen Gesetze, das um seines göttlichen Ursprunges willen, ebendarum aber auch als Offenbarung des göttlichen Willens seines Inhaltes und Charakters wegen πνευματικός genannt wird. Da aber nach dem ganzen Zusammenhange von Röm. 2, 15 das innere Gesetz mit dem äußeren unter den Allgemeinbegriff des göttlichen Gesetzes subsumirt wird, so haben wir das Prädicat πνευματικός auch dem inneren Gesetze beizulegen. Auch dieses stammt von Gott, ist Offenbarung seines Willens, hat geistlichen Inhalt.

Also nicht, wie Baur und Weiß meinen, hat der Mensch nur ein geistiges Element im νοῦς, sondern das gesammte Seelenwesen nach seinen verschiedenen Fähigkeiten und Bethätigungsweisen hat geistige Art und Bestimmung. Das Herz als das Organ des Gefühls, der unmittelbaren Erfahrung und, was damit zusammenhängt, der unmittelbaren, intuitiven Erkenntniß, ist befähigt und bestimmt zur Aufnahme des Göttlichen; die Vernunft oder der νοῦς als das Organ der discursiven Denkthätigkeit ist befähigt und bestimmt zur denkenden Verarbeitung desselben; der Wille endlich hat im Gewissensgesetze die unbedingte göttliche Richtschnur und den göttlichen Richter seines Handelns. Das göttliche Gesetz aber prägt sich zunächst dem Herzen als dem receptiven Vermögen ein, daher γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, und erst von hier aus kann es vom νοῦς in seine Denkthätigkeit aufgenommen werden. Als Form zur Aufnahme geistigen Inhaltes und als Norm seines Lebens kommt dem natürlichen Menschen der Geist zu; er mangelt demselben aber als lebendige Kraft; dazu wird er erst erhoben durch den Geist Christi (Röm. 8, 10). Das ist die pauliniſche Lehre vom Geiste des natürlichen Menschen. So wird Alles natürlich und einfach verständlich, und man braucht nicht zu der gesuchten Annahme zu greifen, wie Holsten genöthigt ist, Paulus gebrauche den Ausdruck πνεῦμα, wenn er ihn auf den Menschen anwende, nur als allgemeinen Gattungsnamen für alles Nichtmaterielle. Nein, der Apostel redet ganz unzweideutig von τὸ πνεῦμα als dem concreten Geiste des Menschen. Wie willkürlich und gezwungen diese

Annahme ist, tritt ganz besonders deutlich bei Baur hervor, der zur Erklärung von Gal. 5, 17 zu ihr seine Zuflucht nimmt. Wenn der Apostel die Christen ermahnt, nach dem Geiste zu wandeln und die Begierden des Fleisches zu überwinden, und dann fortfährt: denn das Fleisch gelüstet wider den Geist und den Geist wider das Fleisch, so kann ein natürliches Denken zu keiner anderen Auffassung kommen, als daß Fleisch und Geist zwei concrete, im Menschen selbst liegende und wirkende Mächte sind. Sie als Abstracta zu fassen, dazu kann man nur veranlaßt werden, wenn die dem natürlichen Sinne nach sich darbietende Erklärung einer vorgefaßten Meinung widerspricht.

Ist nun dies die pauliniſche Lehre, wie sie sich aus den verschiedensten, in den Briefen des Apostels zerstreuten Stellen als das Gemeinsame gewinnen läßt, so kann unmöglich angenommen werden, daß der Apostel dem natürlichen Menschen alle Empfänglichkeit für die christliche Wahrheit absprechen will, und sollte er dies wirklich an einer Stelle wie 1. Kor. 2, 14 thun, sollte diese in der That nicht anders verstanden werden können, so bliebe uns eben nichts übrig als zu erklären: hier tritt der Apostel in offenbaren Widerspruch mit sich selbst. Die Folge davon wäre, daß wir, wenn es sich um die Frage handelt, wie der Apostel das Verhältniß des menschlichen Bewußtseins im außerchristlichen Lebensstande zur christlichen Heilswahrheit auffaßt, von dieser einen Stelle, in welcher er seine Lehre über den Menschengeist ganz vergessen zu haben scheinen würde, völlig absehen müßten. Nicht an die einzige Stelle, welche im Widerspruch stünde mit Allem, was Paulus sonst über diesen Gegenstand ausgesagt hat, könnten wir uns halten, sondern nur an das, was aus allen seinen Briefen als seine Gesammtanschauung hierüber hervorgeht. Ganz verkehrt aber ist es und völlig nichts beweisend, wenn Besser in seiner Recension für die Verwerfung unserer Auffassung der Apologetik und unseres apologetischen Verfahrens sich lediglich auf diese eine Bibelstelle beruft. Hätte er statt einseitig an dieser zu haften einen Blick in die pauliniſche Lehre als Ganzes und etwa noch in die übrige neutestamentliche Lehre gethan, so hätte er zu der Alternative kommen müssen: entweder ist 1. Kor. 2, 14 als der Lehre des Paulus widersprechend außer Acht zu lassen oder sie ist in irgend welcher Weise mit ihr zu vereinbaren, in welchem Falle sie keinen absoluten Gegensatz des

natürlichen Menschen gegen die christliche Wahrheit aussagen kann. In keinem Falle hätte er auf diese Stelle seine Behauptung stützen können, das Christenthum könne sich an dem Wahrheitsbewußtsein des natürlichen Menschen nicht legitimiren.

Wir brauchen jedoch zu der Annahme des Selbstwiderspruchs bei Paulus unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Die Stelle 1. Kor. 2, 14 reiht sich, wenn sie richtig verstanden wird, ganz gut in die Psychologie des Paulus ein, wie dies der Zusammenhang der Stelle deutlich macht. Der Apostel stellt 1. Kor. 1 und 2 die göttliche Weisheit des Evangeliums in Gegensatz gegen die Weisheit der Welt. Jene ist von den Obersten dieser Welt nicht erkannt, sie ist eine verborgene Weisheit, deren Erkenntniß nur durch den göttlichen Geist vermittelt werden kann. Daß sie nicht erkannt und angenommen wird, das begründet der Apostel psychologisch durch den Satz: ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ. Darauf wendet er sich Cap. 3 zu den Korinthern mit der Erklärung, daß er auch ihnen die höhere göttliche Weisheit nicht habe mittheilen können, weil auch ihnen die Empfänglichkeit dafür fehle. Als solchen spricht er auch ihnen den geistlichen Charakter ab und nennt sie σαρκικοί. In dieser ihrer fleischlichen Beschaffenheit liegt der Grund, warum er ihnen nur die Anfangsgründe des Evangeliums vortragen könne.

Daraus folgt nun:

1. Paulus redet nicht von der evangelischen Verkündigung im Allgemeinen, sondern von der höheren göttlichen Weisheit, zu deren Erkenntniß nur geistlich Fortgeschrittene fähig sind; er nennt diese Weisheit darum auch σοφία ἐν τοῖς τελείοις (2, 6). Von dieser Weisheit zunächst gilt darum der Satz, daß der bloß psychische Mensch keine Empfänglichkeit dafür habe.

2. Die Behauptung der Unempfänglichkeit für die göttliche Weisheit erweitert Paulus freilich zu dem allgemeinen Satze, daß der psychische Mensch überhaupt τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ nicht aufnehmen könne. Es liegt aber nirgends eine Berechtigung vor, unter diesem für das Geistliche unfähigen ἄνθρωπος ψυχικός den Menschen in seinem natürlichen Lebensstande zu verstehen. Die Uebersetzung: natürlicher Mensch ist zu weit. Bleibt man einfach bei dem Ausdruck ψυχικός stehen, so bedeutet ἄνθρωπος ψυχικός den Menschen, dessen beherrschendes Lebensprincip die ψυχή

ist. Da nun, wie wir oben gesehen haben, Paulus der menschlichen Seele eine Doppelseitigkeit zuschreibt, nämlich eine niedere, auf das sinnliche Leben bezogene Seite und eine höhere, für das Göttliche bestimmte, und da der Ausdruck für dieses niedere, die σάρξ belebende Princip gerade ψυχή ist, so ist es mehr als nahe liegend, unter dem ἄνθρωπος ψυχικός den Menschen zu verstehen, dessen Lebensprincip die ψυχή mit Ausschluß ihrer pneumatischen Eigenschaft und Bestimmung ist. So erhält die Stelle 1. Kor. 2, 14, anstatt der Anschauung Pauli von der Menschenseele, wie wir sie bisher erkannt haben, zu widersprechen, gerade von dieser aus ihr Licht. Zu dieser Auffassung werden wir aber durch den Zusammenhang sogar genöthigt. Denn wenn der Apostel dieselbe Unempfänglichkeit für die höhere evangelische Weisheit vom ἄνθρωπος σαρκικός wie vom ψυχικός aussagt, so ist deutlich, daß die Ausdrücke ψυχικός und σαρκικός nahe verwandt, wenn nicht identisch sind. Nach dieser Verwandtschaft kann in ψυχικός die ψυχή nur die die σάρξ belebende, niedere Seite der menschlichen Seele sein. Ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ heißt also nicht: der natürliche Mensch nimmt nicht auf, was vom Geiste Gottes kommt, denn zum natürlichen Lebensstande des Menschen gehören auch seine auf das Göttliche gerichteten Triebe, Empfindungen u. s. w., die mit der σάρξ nichts gemein haben; sondern es heißt: der Mensch, der unter der Herrschaft der bloßen ψυχή steht, der sich also seiner höheren, auf das Göttliche und Ewige gerichteten Regungen entschlagen hat, ist zur Aufnahme des Göttlichen unfähig.

3. Dieser Satz kann absolut verstanden werden, aber auch relativ. Die Berechtigung der relativen Auffassung liegt wieder in dem Zusammenhange von ψυχικός und σαρκικός. Der Apostel nennt die Korinther σαρκικοί, obgleich sie die evangelische Wahrheit im Glauben sich angeeignet hatten und der Geist Gottes in ihnen lebte und unter ihnen wirkte. Die Korinther waren πνευματικοί nach der einen Seite, σαρκικοί nach der andern; σαρκικοί waren sie, sofern sie noch nicht unter dem belebenden Einflusse des göttlichen Geistes, sondern noch unter der Macht des Fleisches standen. Ebenso kann auch ψυχικός den Menschen bezeichnen, soweit er unter der Herrschaft des niederen seelischen Lebensprincips steht. Gewiß sind beide Sätze im Sinne Pauli: derjenige,

welcher lediglich von der niederen ψυχή geleitet ist, hat gar keine Empfänglichkeit für das Geistliche, und: soweit der Mensch noch unter dem beherrschenden Einflusse der die σάρξ belebenden ψυχή steht, soweit oder in dem Maße geht ihm jene Empfänglichkeit ab. So waren die Korinther zur Aufnahme der höheren göttlichen Weisheit noch nicht fähig, während sie die evangelische Elementarlehre aufgenommen hatten.

Darnach verstößt die Stelle 1. Kor. 2, 14 nicht gegen die sonstige Psychologie des Paulus und gegen seine Praxis, den außerhalb des christlichen Lebenskreises Stehenden durch Aufsuchung von Anknüpfungspunkten das Evangelium nahe zu bringen, und es kann in ihr kein Beweis für die Behauptung gefunden werden, daß das natürliche Wahrheitsbewußtsein des Menschen für das Christenthum unempfänglich sei.

Mit seiner Anschauung von der Doppelseitigkeit der menschlichen Seele steht aber Paulus nicht allein unter den Schriftstellern des neuen Testaments; dieselbe durchzieht das ganze neue Testament, ja sie tritt uns in der ganzen Bibel entgegen. Was dem Apostel Paulus eigenthümlich ist, das ist nur die Entwicklung dieser allgemeinen biblischen Anschauung zu bestimmteren Begriffen. Wie Paulus nicht selten πνεῦμα und ψυχή als identische Begriffe gebraucht, so werden im ganzen neuen Testamente gleiche Prädicate mit beiden verbunden. Die Seele, in welcher das Ich des Menschen ruht (Luk. 1, 46), erscheint als das Princip des leiblichen Lebens. Verläßt die Seele den Körper, so stirbt der Mensch (Luk. 12, 20. Apostelg. 5, 5. 10. 12, 23). Dasselbe gilt vom Geiste. Entweicht der Geist aus dem Körper, so tritt der Tod ein (Joh. 19, 30. Apostelg. 7, 59); mit der Rückkehr des Geistes kehrt das Leben wieder (Luk. 8, 55); ohne Geist ist der Leib todt (Jak. 2, 26). Der Vorgang des Sterbens wird daher Marc. 15, 37 durch ἐκπνέειν bezeichnet, wie Apostelg. 5, 5. 10. 12, 13 durch ἐκψύχειν. Der Geist ist der Träger der Empfindung: Freude wie Grimm wohnen im Geiste (Luk. 1, 47. 10, 21. Joh. 11, 33. Apostelg. 17, 16). Ebenso wird der Seele Trauer beigelegt (Mark. 14, 34); sie empfindet die Ruhe und Unruhe (Matth. 11, 29. Joh. 12, 27) u. s. w. Wie das Princip des leiblichen Lebens, so ist die Seele auch das Princip eines höheren geistigen Lebens. Als beides zumal wird die ψυχή genannt Matth. 10, 39. Daher geht sie nicht mit dem

Leibe zu Grunde, sondern wird von demselben im Tode nur getrennt (Matth. 10, 28. Luk. 12, 20). Als solche wird sie von den fleischlichen Lüsten bekämpft (1. Petr. 2, 11) und kann durch Irrlehren zu Grunde gerichtet werden (Apostelg. 15, 24), wird aber durch den Gehorsam der Wahrheit geheiligt (1. Petr. 1, 22). Als dieses höhere Lebensprincip erscheint ebenfalls das πνεῦμα. Das geistige Wachsthum wird in Gegensatz gestellt gegen das leibliche Luk. 1, 80. 2, 40; es gibt eine Armuth im geistigen Gebiete wie im leiblichen (Matth. 5, 3).

Diese neutestamentliche Anschauung ruht auf der alttestamentlichen. Auch das alte Testament kennt keine Trichotomie, wornach der Geist des Menschen eine besondere Substanz neben der Seele wäre. Der Geist ist mit der Seele „dasselbe fühlende, denkende und wünschende Personleben, nur daß dabei der Ton mehr auf die Lebenskraft gelegt wird, während bei der Seele die Welt der Gefühle, Empfindungen und Wünsche in den Vordergrund tritt".*) Der Geist verläßt den Menschen im Tode, kehrt er zurück, so erwacht das Leben wieder (Richt. 15, 19. 1. Sam. 30, 12); ebenso ist es mit der Seele (1. Mos. 35, 18. 1. Kön. 17, 21). Betrübniß und Bekümmerniß wird gleichmäßig dem Geiste wie der Seele zugeschrieben (1. Mos. 26, 35. 2. Mos. 6, 9. Jes. 54, 9. 1. Sam. 1, 15. 10. Richt. 18, 25. 2. Sam. 17, 8). Auch nach der Schöpfungsgeschichte sind Geist und Seele nicht verschiedene Substanzen. Der Mensch ist lebendige Seele, er wird dies aber nur durch den Geist, die Seele ist „das in den Menschen eingegangene πνεῦμα, das πνεῦμα wird im Menschen zur Seele".**) Aber eben darum, weil die Seele durch den eingehauchten Gottesgeist entsteht, hat sie neben der sinnlichen höhere, geistige, auf das Göttliche bezogene Qualität und Bestimmung, der Mensch ist zum Bilde Gottes geschaffen. Er soll „auf Grund des unpersönlichen Lebens persönlich, auf Grund des vergänglichen Lebens ewig, auf Grund des sinnlichen Lebens geistig sein".***)

Nach diesen Ausführungen hat die Behauptung von Frank und Besser, die christliche Heilswahrheit sei und bleibe dem natürlichen Menschen etwas seinem Bewußtsein völlig Fremdes und

*) Schultz, alttestamentliche Theologie, Bd. I., S. 353.

**) Weiß, bibl. Theol. des n. T., S. 88.

***) Schultz, a. a. O., S. 358.

Widersprechendes, in der heiligen Schrift gar keinen Boden. Es fällt keinem der neutestamentlichen Schriftsteller ein, zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen eine absolute Kluft zu befestigen, vielmehr bestätigt die heilige Schrift das, was wir oben an der Hand der Erfahrung über die sittlich-religiösen Bedürfnisse und Triebe der Menschennatur gesprochen haben, in welchen ebenso die Bedürftigkeit als die Empfänglichkeit für die evangelische Wahrheit sich kund gibt. Allerdings kennt die Bibel einen Zustand der Verstockung, der es dem Menschen unmöglich macht, der Wahrheit sein Herz zu öffnen. Das ist aber nicht der geistige Zustand des Menschen, wie er von Natur ist, sondern wie er durch Verkümmerung der edleren Triebe und durch beharrliche Renitenz gegen die besseren Eindrücke, durch persönliche Verschuldung herbeigeführt werden kann. Dagegen kennt die heilige Schrift auch solche Menschen, welche durch treue Benützung des Lichtes, das von Natur in ihnen ist, und moralische Tüchtigkeit sich eine hohe Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit erworben haben, und belegt mit lebendigen Beispielen den Satz Christi: wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme (Matth. 8, 5—13. Apostelg. 8, 27—38. Cap. 10). Die Praxis von Jesu und den Aposteln, ihre Lehre dem sittlich-religiösen Bedürfnisse der Menschennatur nahe zu bringen, und ihre psychologische Anschauung stehen also in völliger Harmonie miteinander; jene ist in dieser begründet. Ebenso harmonirt unsere apologetische Methode, nach welcher wir uns, nur in wissenschaftlicher Weise, an das allgemeine Wahrheitsbewußtsein der Menschen richten, mit der biblischen Lehre vom Menschenwesen. Frank und Besser aber kommen wie mit der Bibel so mit sich selbst in Widerspruch. Denn auf der einen Seite steht ihre Behauptung, daß der natürliche Mensch die Wahrheit absolut nicht aufzunehmen vermöge, und auf der andern Seite ihre oben mitgetheilten Sätze, in welchen sie das Vorhandensein von Anknüpfungspunkten des Evangeliums im natürlichen Menschen und die Nothwendigkeit, daß das Christenthum unter die logischen Gesetze gebracht werde, zugeben. Zu diesem Zugeständnisse sehen sie sich genöthigt, weil sonst nicht einzusehen wäre, wie das Christenthum in das menschliche Subject einzugehen und subjective Religion zu werden vermöchte, weil es also dem Menschen für immer als etwas Fremdes und Aeußerliches gegenüberstehen müßte, wenn es nicht gerade als ein deus

ex machina in sein persönliches Leben eintreten würde. Den ersteren Satz aber vermögen sie nicht aufzugeben, weil ihre ganze Deduction darauf ruht. So bleibt denn Beides ohne eine höhere Einheit unvermittelt neben einander stehen.

Dagegen haben wir aus der Erfahrung und aus der heiligen Schrift die Begründung unseres Verfahrens dargelegt. Aus beiden Quellen hat sich uns nicht nur die Berechtigung, sondern auch die Nothwendigkeit unsrer Appellation an das natürliche Wahrheitsbewußtsein ergeben. Freilich folgt aus der Bibel — und die Erfahrung stimmt dem zu — daß diese Berufung keine unbedingte sein kann. Wir haben aber die Voraussetzung, unter welcher sie allein Erfolg und darum Werth haben kann, ebenfalls erkannt. Ganz besonders ist es eben die Stelle 1. Kor. 2, 14, welche uns dies zeigt. Hier spricht der Apostel allerdings dem bloß psychischen Menschen die Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit ab. Der psychische Mensch ist aber nicht ohne Weiteres gleich dem natürlichen Menschen, sondern es ist der Mensch, der bei Verkümmerung oder Nichtachtung der höheren geistigen, näher sittlich-religiösen Empfindungen und Strebungen nur die niedere, die σάρξ belebende Seite seines Seelenwesens zu seinem Lebensprincip hat. Die Voraussetzung, unter welcher allein die evangelische Wahrheit in der Seele einen Halt gewinnen, in ihr sich eingründen und zur Lebensüberzeugung werden kann, ist also, daß der Mensch sein Denken, Fühlen und Wollen für die geistigen Einflüsse geöffnet hält, daß er insbesondere seine Denk- und Willensthätigkeit dem göttlichen Gesetze, das er in seinem Gewissen vernimmt, zugewendet hat. Moralische Tüchtigkeit, offener Sinn für Recht und Wahrheit, das ist die Bedingung für's Christenthum. Wer solches besitzt, ist Candidat für das Himmelreich. Dazu aber kann es eben der natürliche Mensch bringen, aus seiner natürlichen geistigen Anlage. Denn die Angelegtheit seiner καρδία und seines νοῦς auf das Geistige und Göttliche und der göttliche νόμος, den er in seinem Gewissen vernimmt, kommen ihm von Natur zu. Seiner Willensthätigkeit aber ist es überlassen, ob daraus ein göttlicher Wahrheitssinn zur Ausbildung kommt oder nicht.

8.

Besser glaubt freilich einen gewaltigen Unterschied statuiren zu müssen zwischen der Predigt des Evangeliums, die sich an dem

religiösen und sittlichen Bedürfnisse durch Befriedigung desselben legitimire, und zwischen einer wissenschaftlichen Legitimation, welche sich das Christenthum in den Augen der Nichtchristen verschaffen soll. Das Verfahren Jesu und der Apostel, an ein in Allen vorhandenes Wahrheitsgefühl und Wahrheitsbewußtsein sich zu wenden, könne für die Apologetik nicht maßgebend sein. „Der seelsorgerischen Thätigkeit der äußeren und inneren Mission im weiteren Sinne steht es zu, auf Herz und Gewissen durch die Weckung des Schuldgefühls, durch den Trost der Heilsverheißung zu wirken und so das Christenthum als die Alles überwindende Religion zu legitimiren — aber die Apologetik? — die psychologische Analyse des Bewußtseins? — Sie vermag nicht aus Steinen Brod zu machen."*) Dieser Vergleich, den wir zunächst ins Auge fassen wollen, zeigt nun gerade, wie wenig begründet die von Besser behauptete Differenz zwischen der praktischen Rechtfertigung des Christenthums in der Predigt und der wissenschaftlichen in der Apologetik ist. Wo man ihn ansieht, will er nicht passen. Dieser Vergleich setzt erstens voraus, daß die wissenschaftliche Analyse des Bewußtseins, womit die Apologetik ihr Werk zu beginnen hat, aus diesem etwas Anderes machen soll als es ist. Diese Unterstellung ist aber entschieden unrichtig, und wir glauben, ihr nirgends eine Handhabe gegeben zu haben. Die wissenschaftliche Analyse des menschlichen Bewußtseins kann ja der Natur der Sache nach wie jede Analyse das Object der Untersuchung nicht in ein anderes umwandeln, sondern sie hat dasselbe nach seinen verschiedenen Bestandtheilen und Seiten im Einzelnen darzulegen. Wird nun eine wissenschaftliche Untersuchung des allgemeinen menschlichen Bewußtseins im religiösen Interesse unternommen, so kann diese natürlicher Weise nicht die Aufgabe haben, dasselbe in ein anderes umzugestalten, sondern die bei aller Manchfaltigkeit des individuell verschiedenen Bewußtseinsinhaltes gemeinsamen Momente des menschlichen Bewußtseins auseinanderzulegen, zu dem Zwecke, um in denselben die religiöse Anlage und die religiöse Bedürftigkeit, wie sie in dem Menschen als solchem, ob anerkannt oder nicht, ob entwickelt oder verdorben, vorhanden sind, aufzuzeigen. Also nicht um die Schaffung eines Neuen, sondern um die wissenschaftiche Erkenntniß eines schon Vor-

*) S. 200.

handenen handelt es sich dabei. Zweitens begeht Besser mit seinem Vergleiche den großen Irrthum, das menschliche Bewußtsein einem Steine gleichzusetzen. Ja, er gibt dieses Prädicat nicht einmal bloß dem außerchristlichen Bewußtsein, sondern sogar dem christlichen, denn er fragt: Die psychologische Analyse des *christlichen* Bewußtseins? Das dürfte vielleicht ein Versehen sein, aber jedenfalls ist es dann ein sehr grobes. Das christliche Bewußtsein mit seiner christlichen Ueberzeugung und seinen christlichen Lebensgrundsätzen mit einem Steine zu vergleichen, hat wohl Besser nicht im Ernste beabsichtigt. Wir reden aber nicht vom specifisch christlichen Bewußtsein, sondern vom allgemein menschlichen, und ein solches gibt es. Gewisse allgemeine Momente sind jedem menschlichen Bewußtsein eigen, so verschieden der Inhalt desselben sonst sein mag, und ganz einerlei, ob wir wirklich religiös sind oder nicht und welcher Religion wir angehören. Das Causalitätsgesetz unseres Denkens, die Unbefriedigtheit unseres Gefühles, das moralische Gesetz als die unbedingte Norm unseres Willens, das sind solche allgemeine Bewußtseinsmomente. Diese menschliche Bewußtsein wird man nun aber doch nicht mit einem Steine vergleichen können? Das wäre nur in dem Falle statthaft, wenn dasselbe gar keine Empfänglichkeit für die Wahrheit hätte. Mag es bei einzelnen Individuen zu der tiefen Gesunkenheit absoluter Unempfänglichkeit kommen; als allgemeine Eigenschaft des Menschen kann man diese doch nicht aufstellen. Und wäre das menschliche Seelenwesen in seinem außerchristlichen Stande von solcher Härte, dann wäre nicht nur die wissenschaftliche Begründung des Christenthums, sondern auch die Predigt des Evangeliums völlig fruchtlos; auch diese vermag nicht aus Steinen Brod zu machen. Dann könnte subjectives Christenthum überhaupt nur durch eine magische Einwirkung Gottes zu Stande kommen. Der Vorwurf, den Besser gegen die Apologetik erhebt, wendet sich also consequenter Weise auch gegen die seelsorgerische Thätigkeit. Auch diese kann nur auf einen Erfolg rechnen unter Voraussetzung der menschlichen Empfänglichkeit für die christliche Wahrheit. Ist aber eine solche vorhanden, so ist es eben eine Aufgabe der christlichen Wissenschaft, insonderheit der Apologetik, dieselbe durch psychologische Untersuchung darzulegen und zu begründen. Leistet sie dies, so erweist sie eben damit in erkenntnißmäßiger Weise das, was die praktisch-kirchliche Thätigkeit, ins-

besondere die Predigt, im Menschen voraussetzt und voraussetzen muß, und bietet dadurch für diese eine wissenschaftliche Grundlage. In dieser psychologischen Arbeit besteht aber für uns nicht das ganze Geschäft der Apologetik, wie Besser bei seiner Nebeneinanderstellung von Apologetik und Analyse des Bewußtseins annimmt — wie er zu dieser Meinung kommen konnte, ist freilich nicht zu begreifen —, das ist vielmehr nur ihr Anfang, die Grundlage für das Ganze. Die Hauptaufgabe der Apologetik ist dann der wissenschaftliche Nachweis der völligen Angemessenheit der christlichen Religion an die religiöse Anlage und die religiösen Bedürfnisse, wobei der Apologet freilich die Ueberzeugung haben muß, daß dieser Nachweis auch wirklich etwas leistet. Aber gerade dies bestreitet Besser. Die Predigt, die Thätigkeit der äußeren und inneren Mission soll das Christenthum als die Alles überwindende Religion zu legitimiren vermögen, dem Versuch einer wissenschaftlichen Legitimation dagegen verspricht er keinen Erfolg. Aber warum soll denn der wissenschaftlichen Behandlung des Christenthums das rein unmöglich sein, was die Predigt zu leisten vermag? Sind denn wissenschaftliche Darlegung der christlichen Wahrheit und christliche Predigt so himmelweit von einander verschieden? Gewiß nicht. Wenn die Predigt das Evangelium als die Herzen befriedigende Wahrheit den Zuhörern nahe bringen will, so kann sie dies ja auch nicht anders thun als dadurch, daß sie durch Darlegung der Thatsachen des Seelenlebens wie der äußeren Lebenserfahrung das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und das Erlösungsbedürfniß weckt und auf Grund dessen zeigt, wie das Christenthum nach den einzelnen Seiten seines Wesens als das sich ausweist, was das erlösungsbedürftige Subject verlangt. Hiebei wird sie es nicht unterlassen können, auf Zweifel und Einwürfe, wie sie in den Zuhörern möglicher Weise vorhanden sind, und auf Gegensätze, wie sie gerade in der Zeit vorliegen, einzugehen und dieselben durch den Nachweis ihrer Haltlosigkeit zu überwinden, und es wäre nur zu wünschen, daß die Predigt der Gegenwart mehr solchen apologetischen Charakter an sich trüge. Wenn aber die wissenschaftliche Behandlung des Christenthums für die Begründung und Ausbildung einer christlichen Ueberzeugung nichts leisten könnte, dann stünde es wirklich schlecht mit der theologischen Wissenschaft; eine solche überhaupt noch zu treiben, wäre eine Thorheit. Ja, von einer solchen Theologie, wie sie aller-

dings nicht selten ist, die, anstatt das concrete Leben anzusehen und eine natürliche Sprache zu reden, sich in hohlen Abstractionen und abstruser Terminologie ergeht, mag es gelten, daß sie fruchtlos ist. Das ist aber nur eine Aftertheologie. Eine wissenschaftliche Begründung der christlichen Religion, wie wir sie in diesem Buche versuchen, die den Menschen auf das ansieht, was er wirklich ist, und die christliche Religion als diejenige erweist, welche den in der Menschenseele vorhandenen religiösen Bedürfnissen in völlig entsprechender Weise entgegenkommt, wird da, wo wissenschaftliches Denken und offener Sinn für die Wahrheit vorhanden ist, nicht ohne überzeugende Wirkung sein. Der wissenschaftlich Gebildete kann, wenn er nicht die Religion zur bloßen Gefühlssache ohne Einfluß auf sein Denken machen will, gar nicht anders, als daß er sich in wissenschaftlicher Weise seine Religion zur Klarheit bringt; nur dann hat er sie in festem Besitze. Wenn aber gesagt wird, die Entstehung und Ausbildung der christlichen Ueberzeugung sei Sache der Wirksamkeit des göttlichen Geistes, so ist nicht einzusehen, warum wissenschaftliches Denken von diesem Geiste völlig verlassen sein soll; so gut sein Wirken die seelsorgerliche Thätigkeit begleiten kann, kann er auch die wissenschaftliche Thätigkeit influiren.

9.

Wir haben also gefunden: die christliche Religion steht dem natürlichen Bewußtsein durchaus nicht als ein Fremdes gegenüber. Sowohl das menschliche Denken als das Fühlen hat die Fähigkeit und die Bedürftigkeit zur Aufnahme eines göttlichen Inhaltes, und im Gewissen trägt der Mensch einen göttlichen Bewußtseinsinhalt schon von Natur in sich. Das bezeugt gleichmäßig die Erfahrung wie die heilige Schrift. Darin liegt des Menschen Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit, die sich als absolute im Christenthum ihm darbietet, und darin liegt die Möglichkeit, daß das Christenthum in das Subject eingehen und in ihm zur Lebensüberzeugung ausgebildet werden kann. Allerdings ruht die Entstehung und Entwicklung des christlichen Glaubens in erster Linie auf sittlich-religiösen Motiven und Kräften. Diese sind aber keine dem Subject unbewußten, sondern sie imprimiren sich dem Denken, und die Denkthätigkeit sieht sich genöthigt, darauf zu reflectiren; nur wenn

es der Denkthätigkeit gelingt, sich jene Motive und Kräfte zur Klarheit zu bringen, kommt es zu einer reifen und festen christlichen Ueberzeugung. Sich über die Wahrheit der christlichen Religion denkend klar zu werden, ist daher nicht nur möglich, sondern es ist geradezu ein Erforderniß. Was aber vom Denken überhaupt gilt, gilt auch vom wissenschaftlichen Denken insbesondere; denn dieses ist nur ein graduell erhöhtes Denken. Freilich mit dem bloßen logischen Denken kommt man dem Christenthum niemals bei. Es läßt sich nicht andemonstriren wie ein Rechenexempel. Wer dem Christenthume nichts entgegenbringt als die bloßen Denkformen, der wird so viele Schwierigkeiten und Widersprüche beim ersten Bekanntwerden an ihm finden, daß er sich bald davon abwenden wird. Aber so leer kommen wir überhaupt mit dem Christenthum nicht in bewußte Berührung. Wir tragen unsere sittlich-religiösen Triebe und Bedürfnisse in uns, und es fragt sich nur, ob und wie weit dieselben in uns zu persönlich gewollten und bewußten geworden sind. Da ist es nun allerdings möglich, daß dieselben in einem Subject durch verkehrte Willensrichtung sosehr verkümmert sind, daß dasselbe für die christliche Wahrheit unempfänglich ist. In diesem Falle tritt jedoch der Mensch keineswegs mit dem bloßen formalen Denken an das Christenthum heran, sondern eben mit einer verkehrten Willensrichtung, welche der von der christlichen Religion geforderten entgegen ist und sich daher bald als grundsätzliche Abneigung gegen dieselbe kund gibt. Es ist aber auch der andere Fall möglich, daß der Mensch sein bewußtes Leben diesen sittlich-religiösen Trieben und Bedürfnissen mit ganzem Interesse zugewendet hat, sie sind deshalb in ihm persönlich gewollte und bewußte, er trägt das lebhafteste Verlangen nach deren Befriedigung in sich, sein Begegniß mit dem Christenthum ist deshalb nicht das eines rein theoretischen Interesses, sondern er kommt ihm entgegen mit einem hohen Grade von religiöser Empfänglichkeit. In diesen beiden Fällen haben wir aber nur die beiden äußersten Grenzen, innerhalb derer eine große Manchfaltigkeit von Abstufungen geringerer oder höherer Empfänglichkeit für die Wahrheit sich findet. Also eine auf Grund der dem Menschengeiste einwohnenden sittlich-religiösen Triebe und Bedürfnisse vorhandene Empfänglichkeit wird zur Bildung subjectiven Christenthums gefordert.

Damit werden wir wohl die zwei Voraussetzungen, von welchen

wir stillschweigend ausgegangen sind, nämlich die objective, daß die christliche Wahrheit wissenschaftlich begründet werden kann, und die subjective der Empfänglichkeit für die Wahrheit, zur Genüge als richtig erwiesen und erläutert haben, und es dürfte unschwer sein, aus den Folgerungen, die sich hieraus ergeben, die weiteren Einwendungen Besser's zu entkräften.

10.

Nun wird es klar sein, was wir unter dem „unser Bewußtsein" verstehen, mit dem Besser nichts anzufangen weiß. Er schwankt zwischen der Annahme, es sei das allgemeine menschliche Bewußtsein gemeint, und der andern, es sei darunter das christliche Bewußtsein zu verstehen. Zu der ersten Annahme glaubt er sich durch „einige Aeußerungen des Verfassers" berechtigt, und erklärt unter dieser Voraussetzung, es sei unbestreitbar, „daß eine Analyse des christlichen Bewußtseins diejenigen religiösen Bedürfnisse und dasjenige religiöse Wahrheitsbewußtsein aufdecken werde, daran sich die Thatsachen und Lehren der christlichen Religion bewahrheiten".*) Ich kann mich jedoch nicht einer einzigen Aeußerung erinnern, welche geeignet wäre, diese Meinung nahe zu legen, und die Polemik, welche Besser gegen die Rechtfertigung des Christenthums vor dem Forum des Wahrheitsbewußtseins des natürlichen Menschen anstrengt, ist Beweis, daß ihm jene Annahme nicht begründet erschien. Dagegen zeigt das ganze Verfahren unseres Buches, daß wir uns nicht an das specifisch christliche Bewußtsein wenden, sondern an den Wahrheitssinn, wie er im natürlichen Menschen wenigstens vorhanden sein kann und überall da wirklich vorhanden ist, wo er nicht durch verkehrten Willen verkümmert oder erstickt worden ist. Und bestimmte Aeußerungen zeigen dies in einer Deutlichkeit, welche gar keinen Zweifel mehr bestehen lassen kann. Ganz besonders wenn wir uns S. 34 auf das Beispiel Jesu und der Apostel berufen, wenn dort gesagt ist: „das Evangelium wendet sich sowohl in den Aussprüchen Jesu selbst als seiner Apostel an ein in Allen vorhandenes religiöses Wahrheitsgefühl und Wahrheitsbewußtsein und will sich dadurch legitimiren, daß es diesem als entsprechend sich erweist"; wenn dann erklärt wird: „diese

*) S. 199 f.

Aussagen und das ganze Verfahren, wie Jesus und die Apostel ihren Zuhörern das Evangelium nahe bringen, bezeugt, daß sie an ein vorhandenes Wahrheitsbewußtsein anknüpfen, an dem sich dasselbe legitimirt, wie ja überhaupt alle objective Wahrheit einen Anknüpfungspunkt in uns haben muß, um subjective Wahrheit werden zu können"; wenn endlich darauf folgender Schluß für die Aufgabe der Apologetik daraus gezogen wird: „Will nun die Apologetik dem Christenthum selbst gerecht werden, so hat sie durch Analyse unseres Bewußtseins die religiöse Anlage und das göttliche Wahrheitsbewußtsein aufzuzeigen, seine Aussagen zu entwickeln und daran die Thatsachen und Lehren der christlichen Religion zu bewahrheiten", so sollte Jedem klar sein, was wir unter dem „unser Bewußtsein" verstehen. Was sollte es auch heißen, das christliche Bewußtsein zu analysiren, um erst die religiöse Anlage und die religiösen Bedürfnisse aufzufinden, denen das Christenthum entgegenkommt! Das christliche Bewußtsein trägt nicht nur religiöse Anlage und religiöse Bedürfnisse in sich, sondern schon deren Entwicklung und Befriedigung; nur so ist es das christliche Bewußtsein. Es versteht sich wahrhaftig von selbst, daß, wenn wir von „unserm Bewußtsein" reden, an dem sich die christliche Religion als absolute bewahrheiten soll, unter diesem Bewußtsein nicht dasjenige verstanden sein kann, das den christlichen Inhalt schon in sich trägt, sondern ein solches, das dieses Inhaltes an sich selber ermangelt, aber zu seinem Empfange angelegt ist.

Unter dem „unser Bewußtsein" ist also nichts Anderes zu verstehen als das menschliche Bewußtsein im allgemeinsten Sinne, und ein solches gibt es in der That. Der Einwurf Besser's, nicht jedes menschliche Bewußtsein habe gleichartigen Inhalt, kann dagegen gar nichts beweisen. Das ist ein Satz, der ebenso wahr als an diesem Orte überflüssig ist. Daß der Bewußtseinsinhalt der Menschen ein unendlich verschiedener ist, wird von Niemandem bestritten, ebensowenig als die unendliche Unterschiedenheit der menschlichen Physiognomien. Wie wir aber bei dieser Alle das menschliche Angesicht haben, so haben wir auch Alle als Menschen diejenigen allgemeinen Bestimmtheiten des Bewußtseins, welche dieses eben als menschliches ausmachen. Bei aller noch so manchfaltigen Verschiedenheit der individuellen Anlage sowie des geistigen Besitzes, den wir durch Erfahrung und Denkarbeit uns erworben haben,

und bei aller Gegensätzlichkeit der Weltanschauungen und Willensrichtungen sind uns Allen gewisse Gesetze des Denkens, gewisse allgemeine Bestimmtheiten des Gefühles und gewisse Sollicitationen unseres Willens gemeinsam. Dieses Gemeinsame nun bildet, da es je nach dem Bildungsstande des Menschen ein mehr oder weniger klar bewußtes ist, den allgemein-menschlichen Bewußtseinsinhalt. Und wenn wir unter diesen allgemeinen Bewußtseinsmomenten solche finden, die sich uns als die Quelle der Religion kund geben, so erkennen wir eben in ihnen die religiöse Anlage. Nicht um den religiösen *Inhalt* zu finden, analysiren wir das menschliche Bewußtsein, sondern um die religiöse *Anlage* handelt es sich dabei. Was Besser über die Verschiedenheit des Bewußtseinsinhaltes sagt, das trifft deshalb auf unsere Behandlungsweise gar nicht zu, und er hätte aus unserm grundlegenden Theile, in welchem wir durch Analyse des Bewußtseins die religiöse Anlage eruiren, sehen können, daß wir dabei von einem religiösen Inhalte vollständig absehen. Besser meint freilich, eine bloße religiöse Anlage gebe es nicht, sondern vielmehr immer „einen bestimmten Zustand der religiösen Entwicklung, in welchem bereits die manchfachsten Factoren religiöser und sittlicher Einwirkung verarbeitet sind. Das trifft jede Altersstufe, deren Bewußtsein überhaupt analysirbar ist, sowie jede uns zugängliche Entwicklungsstufe der Menschheit. Allerdings ist von dem vorgefundenen religiösen Inhalt dann ein Rückschluß möglich auf die Existenz einer religiösen Anlage; aber wenn dieser Rückschluß mehr eruiren soll als die allgemeine Angabe der seelischen Functionen, welche bei jeder religiösen Entwicklung thätig sind, so wird es eben die Verschiedenartigkeit der religiösen Anlage sein, die sich aus dem verschiedenartigen Bestand des religiösen Bewußtseins der verschiedenen Menschen oder Menschenclassen ergibt.“*) Der Satz, von welchem diese Behauptungen ausgehen, daß es nämlich keine nackte religiöse Anlage gebe, ist jedoch nicht bewiesen und mit nichts zu beweisen, und unsere Ausführung hat bereits die unabhängig von allem religiösen Inhalte vorhandene religiöse Anlage nachgewiesen. Allerdings findet sich jeder Religiöse auf einer bestimmten Stufe der religiösen Entwicklung. Aber erstens gibt es auch Irreligiöse, in welchen, wenn die Menschheit überhaupt auf

*) S. 199.

die Religion angelegt und die Religion für die Menschheit da ist, sich die religiöse Anlage, mag sie auch unterdrückt oder mit Absicht ignorirt sein, finden muß. Zweitens kann der Religiöse, sofern er nur die intellectuelle Fähigkeit dazu besitzt, von seinem religiösen Bewußtseinsinhalte abstrahiren und auf die ursprüngliche religiöse Anlage zurückgehen. Wenn der Recensent nur den Rückschluß von dem religiösen Inhalte auf die religiöse Anlage und demgemäß von der Verschiedenheit des Inhaltes auf die Verschiedenheit der religiösen Anlage für zulässig hält, so müßte er consequenter Weise leugnen, daß das Christenthum die absolute Religion und ebendarum die Religion für die gesammte Menschheit ist. Er müßte erklären: es gibt keine religiöse Wahrheit für Alle; wie es verschiedene Religionen gibt, so sind auch die Menschen und Völker auf diese verschiedenen Religionen beanlagt, über die sie deshalb nicht hinauskommen können, der Christ hat die Anlage zum Christenthum, der Muhamedaner zum Islam, der Irreligiöse hat gar keine religiöse Anlage und Alles ist subjectiv. Von einer Apologetik des Christenthums könnte dann keine Rede mehr sein. Dagegen machen wir einen ganz andern Schluß. Wir gehen nicht vom religiösen Inhalte aus, um die religiöse Anlage zu finden, sondern wir sehen von diesem ab und betrachten die verschiedenen seelischen Functionen daraufhin, ob und wie in ihnen eine Angelegtheit des Menschen zur Religion sich kund gibt, und kommen nicht zu einer bloßen „Angabe" der seelischen Functionen, welche bei der religiösen Entwicklung mitthätig sind, sondern zum *Beweis*, daß und wie aus den psychischen Fähigkeiten unter der moralischen Thätigkeit des Menschen die Religion resultirt. Dafür glauben wir im grundlegenden psychologischen Theile den Beleg gegeben zu haben.

Wenn sich nun die Apologetik an das allgemein-menschliche Bewußtsein wendet, so ist sie eben dadurch geeignet, den Beweis des Christenthums für *alle* Menschenclassen zu geben. Besser meint, die Apologetik habe die Menschheit nach ihrem sittlich-religiösen Stande in verschiedene Gruppen zu theilen und habe nach der Verschiedenheit dieser Gruppen auch verschiedene Positionen einzunehmen und ein verschiedenes Verfahren zu beobachten. Diese Classificirung der Menschen ist aber eine reine Unmöglichkeit, und Besser selbst muß zugestehen, daß zwischen den einzelnen Gruppen die Grenzen keine festen, sondern fließende und schwankende sind.

Weil er aber trotzdem feste Grenzen zu ziehen anräth, so verliert er sich in Unklarheit, wie es überhaupt seiner ganzen Recension an Klarheit mangelt. Wir dagegen kommen bei unserer Appellation an das für die Wahrheit empfängliche menschliche Bewußtsein nicht in die Gefahr, diesen Fehler zu begehen. Bestimmte Grenzen zu ziehen, wo in Wahrheit keine solchen vorhanden sind, das bedürfen wir gar nicht. Wir wenden uns an das, was allen Menschen auf allen religiösen Entwicklungsstufen gemeinsam ist, und setzen nur voraus, daß man überhaupt die Wahrheit hören will. So fangen wir beim Untersten an und führen stufenweise höher hinauf, und nur so kann die Apologetik den verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung entsprechen, ohne nöthig zu haben, das unmögliche Geschäft der bestimmten Gruppensonderung zu versuchen. Indem die Apologetik auf die allgemeine psychische Grundlage und Quelle aller Religion zurückgeht und die Bewahrheitung des Christenthums in der Weise darlegt, daß sie in den Thatsachen und Lehren der christlichen Religion das den natürlichen religiös-sittlichen Bedürfnissen Entsprechende nachweist, gibt sie die Begründung des Christenthums für Alle. Für denjenigen, der der Religiosität noch ermangelt, aber doch den offenen Sinn für Wahrheit besitzt, weist sie aus der Beschaffenheit der menschlichen Seele die Nothwendigkeit der Religion nach, um nach dieser Grundlegung das Christenthum als die absolute Religion zu erweisen. Für den christlich Religiösen, auf welch' hoher oder niederer Stufe der Entwicklung er stehen mag, gibt sie in wissenschaftlicher Weise den Halt der christlichen Ueberzeugung gerade dadurch, daß sie in der christlichen Wahrheit die Realisirung dessen nachweist, was der Menschengeist verlangt, denn nur in diesem Bewußtsein ruht die christliche Ueberzeugung und nur dadurch, daß diese Einsicht sich vertieft und erweitert, kann jene eine tiefere und umfangreichere werden. Das Zurückgehen auf die psychische Grundlage der Religion, womit die Apologetik ihr Werk anfängt, ist aber auf keiner Stufe der christlichen Entwicklung ein Ueberfluß. Vielmehr, wenn es sich einmal darum handelt, seines Glaubens wissenschaftlich klar und sicher zu werden, muß auf die erste Grundlage der Religion zurückgegangen werden; nur so erlange ich die Gewißheit, daß alles Andere keine Täuschung ist.

Bei dieser psychologischen Begründung des Christenthums reiht

sich die Behandlung der Gegensätze sehr wohl in das System ein, und es verliert der Einwurf, den namentlich Frank gegen die Apologetik als Wissenschaft erhebt, sie habe keinen zu systematisirenden Stoff, alsdann sein Gewicht. Die Gegensätze wachsen auf dem nämlichen Boden wie die Triebe, welche zur Religion und zum Christenthum führen: in der menschlichen Seele. Die Angriffe, welche geschichtlich gegen das Christenthum aufgetreten sind, sind keine zufälligen Erscheinungen, sondern sie bilden die nothwendigen Gegensätze gegen die allgemein-religiösen und die specifisch-christlichen Positionen. Zu allen Zeiten sind darum die Weltanschauungen des Atheismus, des Materialismus, des Pantheismus aufgetreten, in ihren Grundanschauungen sich immer gleich, verschieden aber in der Form und in dem Beweismaterial, das sie verwendeten. Jeder wissenschaftlich Gebildete wird, wenn er den christlichen Glauben sich zur gegründeten und klaren Erkenntniß bringen will, dieselben Grundgegensätze zu überwinden haben. So waren sie auch für den Verfasser dieses Buches zu überwinden, und Besser ist deshalb ganz im Unrechte, wenn er behauptet, nicht die Macht des Beweises führe mich von Resultat zu Resultat, sondern die im Hintergrunde ruhende christliche Ueberzeugung. Nein, ich habe mit dem Kampfe gegen Materialismus und Pantheismus kein Scheinmanöver gemacht, sondern diesen Kampf im Ernste in mir selbst als einen nothwendigen durchgemacht, und zwar ganz unbefangen habe ich diese entgegengesetzten Weltanschauungen in Betracht gezogen und geprüft, auf die Möglichkeit hin, daß sie Recht behalten; und erst als ich sie mit den Waffen ehrlicher Denkarbeit in für mich wenigstens befriedigender Weise überwunden hatte, konnte ich des christlichen Glaubens wieder froh werden. Wenn nun die Apologetik der Weise, wie das Christenthum bei uns innere Wahrheit wird, gerecht werdend zuerst die im menschlichen Bewußtsein als solchem ruhende allgemeine Grundlage für die Religion überhaupt aufsucht und darnach die christliche Religion als diejenige nachweist, welche den sittlich-religiösen Bedürfnissen, welche im menschlichen Bewußtsein vorhanden sind, entspricht, so hat sie auf jedem Schritte die Gegensätze, wie sie eben aus demselben Bewußtsein hervorgehen, zu behandeln und zu überwinden. So einigt sich dann Beides, Position und Negation, Begründung des Einen und Verwerfung des Andern zu Einem System, zu dem System, das den Proceß

der Bildung einer erkenntnißmäßigen christlichen Ueberzeugung widerspiegelt. Bei der Auffassung von Frank und Besser dagegen kann die Apologetik freilich kein System bilden; die Begründung geht da ihren Weg für sich, und die Widerlegung wird ihr nur äußerlich angehängt, und es ist gar nicht einzusehen, warum die letztere noch nothwendig ist, da die erstere ihrer gar nicht bedarf. Wenn aber die Apologetik die Gegensätze als nothwendige in das System bringt, so ist selbstverständlich damit nicht gesagt, daß sie die Darstellung derselben und die Gründe der entgegengesetzten Ansichten nicht aus deren historischer Erscheinung zu entnehmen hat; denn hier treten sie in bestimmter Gestalt auf.

Die Apologetik macht dabei nicht den Anspruch, mit der Macht logischer Beweisführung den Atheisten, Materialisten u. s. w. zum Christen umzuschaffen. Sie ist sich wohl bewußt, daß das Christenthum nicht Sache der bloßen intellectuellen Bildung ist. Sie nimmt vielmehr den moralischen Factor in ihre Rechnung in erster Linie auf. Die sittlich-religiösen Bedürfnisse will sie zu allererst zum wissenschaftlich klaren Bewußtsein bringen. Von dieser Basis aus versteht sich dann von selbst, daß sie bei ihrer ganzen weiteren Beweisführung die Mitwirkung der moralischen Zustimmung in Anspruch nimmt. Wo es von vornherein an der Grundlage des moralischen Wahrheitssinnes fehlt, da verzichtet sie auf jeden Erfolg. Unter der Voraussetzung der Thätigkeit des moralischen Factors hält sie ihre Arbeit auch beim Irreligiösen nicht für vergeblich; denn durch wissenschaftliches Denken zur religiösen Ueberzeugung zu gelangen, ist nicht außer der göttlichen Ordnung und ist beim wissenschaftlich Gebildeten förmliches Bedürfniß. Zweitens aber hat sie bei den Unentschiedenen und Zweifelnden die Hindernisse der Festigkeit ihres Glaubens zu überwinden, und drittens hat sie dem glaubenden Christen über den Grund seines Glaubens klare Einsicht zu verschaffen. Leistet sie dies, so gibt sie damit dem praktischen Geistlichen für seinen Beruf eine Handreichung, die er jederzeit, am meisten aber in der Gegenwart bedarf.

Durch das Bisherige wird endlich der Einwand gegen unsere Auffassung der apologetischen Aufgabe seine Erledigung gefunden haben, daß es nur ein verkümmertes Christenthum sei, dessen Beweis die Apologetik führen könne. Frank geht ja soweit, zu behaupten, „in dem Maße, als es gelänge, die Anstöße zu beseitigen,

welche das Christenthum dem natürlichen Menschen darbietet, würde es selbst seiner wesentlichen Kraft und Wahrheit entkleidet, und das Beweisverfahren, je vollkommener und durchschlagender es wäre, desto grundstürzender würde es für die christliche Wahrheit selbst: ein Ruin des Christenthums gerade auf dem Punkte, wo man es begründet zu haben glaubte." Der vermeintliche Beweis *für* das Christenthum wäre in Wahrheit ein Beweis *gegen* dasselbe. Es fällt uns nicht ein, das Christenthum auf den Stand des natürlichen Menschen herabdrücken zu wollen, vielmehr ist es unsere Absicht, den natürlichen Menschen zum Christenthum hinaufzuführen. Das Bewußtsein des natürlichen Menschen ist uns nicht der absolute Maßstab, an dem wir Alles, auch das Christenthum messen, vielmehr die Unzulänglichkeit dieses Bewußtseins, seine Bedürftigkeit nach absoluter religiöser Wahrheit und die Befriedigung im Christenthum, das ist es, was wir zu zeigen suchen.

Damit werden hoffentlich alle Anstände gehoben und unserer Apologetik durch diese Auseinandersetzung, die, um vor Mißverständnissen künftig gesichert zu sein, so umfangreich werden mußte, im Verein mit dem in der allgemeinen Einleitung Gesagten eine solide Unterlage gegeben sein.

11.

Anhang. Als ich die den beiden ersten Theilen dieses Werkes vorausgehende allgemeine Einleitung schrieb, war es mir ein peinliches Gefühl, ein Buch, das bei wissenschaftlichem Charakter eine möglichst allgemein zugängliche Form haben sollte, mit einer trockenen, für einen weiteren Leserkreis unintereſſanten methodologischen Erörterung zu beginnen. Allein die Unklarheit und Unrichtigkeit der vorhandenen Begriffsbestimmungen der Apologetik, die Unsicherheit des ganzen Standes dieser ziemlich neuen theologischen Disciplin nöthigten mich förmlich, jenes Bedenken aufzugeben und in eine genaue Erörterung über den Begriff der Apologetik, deren Stellung im Kreise der theologischen Wissenschaft und ihre Methode einzugehen, um für das ganze Unternehmen eine solide Basis zu gewinnen. Ich hoffte, durch Klarstellung des Begriffes der Apologetik und durch Auffindung einer im Wesen des Christenthums selbst begründeten Methode für diese Wissenschaft „den sichern Stand zu

gewinnen, welchen sie noch immer nicht errungen hat."*) Daraus ergab sich natürlich die Erwartung, daß ein künftiger Apologetiker entweder meiner Auffassung beipflichten oder, wenn er eine andere zur Geltung bringen will, besonders wenn er auf eine frühere Begriffsfassung zurückgeht, sich mit meinen Aufstellungen genau auseinandersetzen werde. Nun ist eine neue Apologetik von Ebrard erschienen**), in welcher Begriff und Aufgabe der Apologetik anders bestimmt werden und zwar in einer Weise, welche mit einer früher geltend gemachten Auffassung bedeutend übereinstimmt. Der Verfasser hält es jedoch nicht für nöthig, sich mit meiner Ansicht irgend genau zu befassen. Was aber er mir gegenüber unterlassen hat, will ich ihm gegenüber thun, indem ich seine Begriffsentwicklung und seine apologetische Methode einer Beurtheilung unterziehe und dadurch seiner Auffassung gegenüber die meinige von Neuem zu begründen suche, und hiefür wird wohl hier der geeignete Platz sein.

Das Urtheil wird sich uns am leichtesten ergeben, wenn wir unsere beiderseitigen Bestimmungen vergleichend gegenüberstellen. Ebrard erörtert den Begriff der Apologetik folgendermaßen:

Der Verbalerklärung nach ist die Apologetik die Wissenschaft, welche das Wesen der apologetischen Thätigkeit untersucht und daraus die richtige Methode des Vertheidigens ableitet. Darnach verhielte sich die Apologetik zur Apologie wie die Theorie zur Praxis, wie die Homiletik zur Homilie, die Katechetik zur Katechese u. s. w. Während nun aber die Theorien des kirchlichen Handelns niemals in dieses selber eingehen, so daß die Homiletik von der Homilie, die Liturgik von der Liturgie u. s. w. immer bestimmt geschieden bleiben, so ist dagegen noch nie eine Apologetik aufgetreten, welche nicht selbst Apologie wäre, die Apologetik wird immer, anstatt auf Methodenlehre sich zu beschränken, zur wissenschaftlichen Vertheidigung selbst. Dies kommt daher, daß, während das kirchliche Handeln ein von der wissenschaftlichen Thätigkeit unterschiedenes, nicht ohne Uebung zu erlernendes Können ist, für welches die theologische Wissenschaft nur die Regeln angeben kann, die Vertheidigung der Wahrheit des Christenthums kein Act des kirchlichen Handelns, sondern selbst Wissenschaft ist; nur wissenschaftlich kann das Christen-

*) Hagenbach, Encyklopädie, 6. Aufl., S. 284.

**) Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums. 2 Bände, 1874, 1875.

thum vertheidigt werden, und der Zweck der Apologetik ist kein Können, sondern ein Erkennen. Obgleich daher der Name Apologetik für diese Wissenschaft nicht passen will, so ist die Festhaltung dieser Bezeichnung doch „wenigstens relativ" berechtigt. Dies darum, weil doch ein Unterschied, wenn auch ein fließender, zwischen Apologie und Apologetik besteht. „Als Wissenschaft von der Vertheidigung des Christenthums wird die Apologetik durch principielle Methode sich von der bloßen Apologie als solcher unterscheiden." Dies wird genauer dahin bestimmt: „Die christliche Apologetik wird von der bloßen Apologie sich dadurch unterscheiden, daß sie nicht durch die zufällig in einem Zeitpunkt auftretenden Angriffe sich in Gang und Methode bestimmen läßt, sondern aus dem Wesen des Christenthums selbst die Methode der Vertheidigung und somit die Vertheidigung selbst ableitet", oder: „Apologetik ist diejenige Wissenschaft, welche aus dem Wesen des Christenthums selbst ableitet, welche Klassen von Angriffen überhaupt möglich seien, welche verschiedenen Seiten der christlichen Wahrheit möglicherweise angegriffen werden können, und welche falschen Principien diesen Angriffen zu Grunde liegen." Und darnach wird die Apologetik definirt als „die Wissenschaft von der Vertheidigung der Wahrheit des Christenthums".

Nach dieser Feststellung des Begriffes wird die Aufgabe der Apologetik bestimmt. Da das Christenthum seiner Selbstaussage nach als die in der Zeit vollbrachte und fort und fort sich vollziehende Erlösung ein Doppeltes ist, nämlich 1. die ewige absolute Wahrheit und 2. diese Wahrheit in Form einer thatsächlichen Verwirklichung, so folgt, „daß die Angriffe gegen das Christenthum sich entweder gegen die ewige Wahrheitssubstanz richten können, oder gegen das zeitliche Geschehen, daß also entweder der ewige Wahrheitsgehalt des Christenthums angegriffen werden kann oder sein geschichtlicher Charakter". Den ersteren Angriffen gegenüber hat sich die Apologetik nicht auf den Standpunkt des christlichen Bewußtseins zu stellen, sondern auf den Boden der Gegner hinabzusteigen. „Aus diesem Grunde hat die Apologetik des Christenthums in ihrem ersten Theile, wo es sich um die Vertheidigung der ewigen Wahrheiten des Christenthums handelt, ganz nur von den allgemein menschlichen Thatsachen des Bewußtseins und von den gesicherten Ergebnissen der Naturforschung auszugehen und hat

zu fragen, ob die Voraussetzungen des Christenthums: die Existenz eines lebendigen heiligen Gottes und eines ethischen Gesetzes, die Freiheit und Verantwortlichkeit des Willens, das Vorhandensein eines dem Gesetze widerstreitenden Zustandes und die Unfähigkeit der Selbsterlösung mit den Thatsachen der Natur und des menschlichen Bewußtseins übereinstimmen oder damit streiten. Die Aufgabe des ersten Theiles der Apologetik läßt sich in die Worte fassen: „der ewige Wahrheitsgehalt des Christenthums, gemessen an den Thatsachen der Natur und des menschlichen Bewußtseins." Im zweiten Theile, bei der Vertheidigung des geschichtlichen Charakters des Christenthums, ist es die Aufgabe der Apologetik nicht, die Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Urkunden des Christenthums, wogegen hauptsächlich die Angriffe der Gegner gerichtet sind, zu retten, da, abgesehen von dem Zweckmäßigkeitsgrunde, daß die Apologetik sonst einen zu großen Umfang erhielte, die Zurückweisung dieser zu einer bestimmten Zeit erhobenen Einwürfe zur Apologie gehört. Sie hat vielmehr den geschichtlichen Charakter des Christenthums sammt den auf diesen gerichteten Angriffen unter allgemeinerem und weiterem Gesichtspunkt ins Auge zu fassen. „Sie wird auch hier nach den allgemein möglichen Angriffen zu fragen und die Methode der Vertheidigung principiell zu entwickeln haben." Da nun die geschichtliche Thatsache der Erlösung zu ihrer Voraussetzung „die in der Zeit geschehene Auflehnung des creatürlichen Willens gegen den ewigen ethischen Gesetzeswillen Gottes" hat, so hat die Apologetik im Gegensatz gegen den Pantheismus, der das Böse nur als das nothwendige Durchgangsmoment zum Guten betrachtet und deshalb in der Geschichte der Menschheit einen stetigen Fortschritt von unentwickelteren Zuständen zu entwickelteren und besseren sieht, an der Hand der Thatsachen der allgemeinen Cultur- und Religionsgeschichte die Frage zu beantworten, „ob in der Geschichte des menschlichen Geschlechtes sich in der That eine stete Fortentwicklung von unten nach oben oder ob sich eine unaufhörliche Verwicklung eines steten Sinkens von oben nach unten geschichtlich constatiren lasse." Die Aufgabe des zweiten Theiles der Apologetik wird in die Worte gefaßt: „Das Christenthum als geschichtliche Thatsache in seinem organischen Zusammenhang mit der allgemeinen Religionsgeschichte." Bei dieser Behandlung der Apologetik wird ihr

Unterschied von der Apologie dadurch gewahrt, daß „die positive Untersuchung den Ausgangspunkt bildet und die Widerlegung der entgegengesetzten Theoreme sich daran erst anschließt."

Reproduciren wir nun demgegenüber unsere Auffassung des Begriffes und der Aufgabe der Apologetik. Unsere Definition lautet: Die Apologetik ist die wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Religion als der absoluten. Zu dieser Begriffsbestimmung sind wir auf folgendem Wege gelangt. Wie Ebrard von der Etymologie ausgehend kamen wir zunächst zu der allgemeinen Erklärung: Die Apologetik ist die Wissenschaft der Apologie. Dies kann nun zwar so viel heißen als: wissenschaftliche Methodenlehre der Apologie. Wir sind aber zu dieser Fassung nicht genöthigt. Wie die Dogmatik nicht die Grundsätze angibt, nach welchen die Dogmen zu lehren sind, sondern die Wissenschaft, deren Inhalt das Dogma bildet, so kann auch die Apologetik die Wissenschaft sein, welche die Apologie enthält. Da die Etymologie über diese beiden Möglichkeiten keine Entscheidung gibt, so fragten wir die Geschichte, und diese führte uns entschieden zur zweiten Ansicht. So verschieden die Begriffsbestimmungen ausgefallen sind, so ist doch noch keine einzige Apologetik erschienen, die etwas Anderes leisten wollte als das Christenthum vertheidigen und begründen. So kamen wir zu der Erklärung: Die Apologetik ist die wissenschaftliche Vertheidigung des Christenthums oder die Vertheidigung des Christenthums als Wissenschaft. Da aber keine Vertheidigung sein kann ohne Begründung, so wählten wir einen Ausdruck, der Beides, Vertheidigung und Begründung in sich befaßt, nämlich den: Rechtfertigung, und da weiter das Christenthum als das begründet und vertheidigt werden muß, was es selbst sein will, es sich aber als absolute Religion ankündigt, so kamen wir eben zu der Definition: wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Religion als der absoluten. Eben durch ihren ausgeprägt wissenschaftlichen Charakter unterscheidet sie sich von der bloßen Apologie. Die erstere hat sich aus der letzteren gebildet wie das Wissenschaftliche aus dem Populären. Als die Theologie überhaupt zu wissenschaftlicherer Gestaltung sich emporschwang, suchte man auch in die Rechtfertigung des Christenthums Zusammenhang, Einheit, System zu bringen, und so entstand aus ihr eine Wissenschaft, die man dann nicht Apologie nannte, sondern nach Analogie

der Bezeichnung anderer Wissenschaften Apologetik. Die Apologie ist also die populäre Darstellung dessen, was die Apologetik in wissenschaftlicher Verarbeitung gibt. Die Apologie kann darum die Rechtfertigung des Christenthums nach der einen oder andern Seite betreiben, wie es gerade einem praktischen Zwecke entspricht; die Apologetik aber hat das gesammte Material, das zur Widerlegung der Gegner und zum positiven Erweis der christlichen Religion als der absoluten dient, einheitlich geschlossen in sich zu fassen. Die Apologie wird sich aber der Apologetik in dem Maße nähern, als sie, einen mehr oder weniger wissenschaftlichen Leserkreis berücksichtigend, mehr oder weniger wissenschaftliche Art annimmt.

Ist die Apologetik nicht die Wissenschaft von der Vertheidigung, sondern die wissenschaftliche Vertheidigung oder besser Rechtfertigung selbst, so ergibt sich als ihre Methode die psychologische Beweisführung. Denn erstens, wenn das Christenthum als die vollkommene und absolute Religion erwiesen werden soll, so kann dies nur durch den Nachweis geschehen, daß das Christenthum der religiösen Anlage des Menschen vollkommen entspricht, gerade das und nicht weniger gibt, als was diese fordert. Zweitens entspricht diese Behandlung dem Christenthum selbst. Sie ist in diesem begründet, indem sie denselben Weg, auf dem das Christenthum dem Menschen zur inneren Wahrheit wird, wissenschaftlich beschreibt. Um diese psychologische Beweisführung gruppirt sich dann ganz ungezwungen das ganze übrige apologetische Material und hat an ihr die systematische Zusammenfassung. Insbesondere gliedert sich die Religionsgeschichte ganz gut ein. Sie kommt in der Weise zur Verwendung, daß gezeigt wird, wie das, was die psychologische Beweisführung vom Einzelnen erwiesen hat, in der Geschichte den großen objectiven Ausdruck gefunden hat.

Hält man diese beiden Darlegungen des Wesens und der Methode der Apologetik einander gegenüber, so wird es wohl unstreitig sein, daß die unsrige sich schon durch ihre Natürlichkeit empfiehlt, während die Ebrard'sche schon von Weitem den Eindruck des Gekünstelten und Gezwungenen macht. Und dieser Eindruck weicht nicht, wenn seine Begriffsentwicklung näher angesehen wird, vielmehr kann man Schritt für Schrit nachweisen, daß nicht Eines aus dem Andern folgt, sondern erzwungen und erschlichen wird. Wenn die Apologetik bestimmt wird erstens als Methodenlehre der

Apologie, dann zugestanden wird, daß sie dies eigentlich nicht ist, wenn darum weiter erklärt wird, der Name „Apologetik" passe eigentlich nicht, er aber dennoch als ein „wenigstens relativ berechtigter" beibehalten wird, weil sich die Apologetik von der Apologie durch principielle Behandlung der Gegensätze unterscheide, und nun die Apologetik als Methodenlehre der Apologie, welche aber als solche die wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums selber gibt, erscheint, so ist das von einer Begriffsentwicklung himmelweit entfernt. Eignet sich der Ausdruck „Apologetik" zur Bezeichnung unsrer Wissenschaft nicht, weil er Methodenlehre der Apologie bedeutet, die Apologetik dies aber nicht ist, so ist nach einfachem Denken nur zweierlei möglich: entweder man hält den Begriff der wissenschaftlichen Rechtfertigung des Christenthums aufrecht und sucht dafür einen andern Namen, oder man behält diesen Namen bei, läßt aber diesen Begriff fallen und definirt die Apologetik als die Wissenschaft von der Methode der Apologie. Wie sie aber Beides zugleich sein solle, sowohl die Methodenlehre von der Vertheidigung als auch die wissenschaftliche Rechtfertigung selbst, das ist nicht einzusehen und ist auch von Ebrard nicht gezeigt worden; vielmehr springt Ebrard ohne irgend eine Vermittlung vom Begriff der Methode der Vertheidigung zur Vertheidigung selbst über. Ohne irgend welchen Beweis wird der Satz aufgestellt, die Apologetik sei die Wissenschaft, welche „aus dem Wesen des Christenthums selbst die Methode der Vertheidigung desselben und somit die Vertheidigung selbst ableitet." Dieses „somit" bleibt aber ganz unverstanden. Eine Methodenlehre ist und bleibt eben Methodenlehre, kann also nicht die Sache, um welche es sich handelt, selbst zur Ausführung bringen, die Ausführung ist erst Sache der Anwendung der Methode. Wie kann nun behauptet werden, eine Wissenschaft, welche die Methode der Vertheidigung entwickle, enthalte „somit" die Vertheidigung selbst! Es ist eine pure Verwirrung, wenn für Ebrard die Vertheidigung des Christenthums nach principieller Methode und die Methodenlehre der Vertheidigung identische Begriffe sind. Von dieser Verwirrung hätte er sich frei halten können, wenn er die Sache einfach angesehen hätte, wie sie ist, und dann hätte er unsrer Auffassung beipflichten müssen. Der Begriff der Apologetik als der Methodenlehre der Apologie ist eben einfach aufzugeben, wie wir dies hinlänglich gezeigt haben; die Apologetik ist

nicht die Wissenschaft von der Vertheidigung des Christenthums, sondern die wissenschaftliche Vertheidigung oder Rechtfertigung der christlichen Religion selbst, und eben dadurch unterscheidet sie sich von der Apologie, daß sie die christliche Religion in wissenschaftlicher Weise, in Form eines Systems, nach allen Seiten und gegenüber allen möglichen Angriffen in ihrer absoluten Wahrheit begründet. Völlig ungerechtfertigt ist es darum, wenn Ebrard, anstatt unsrer Begriffsbestimmung beizustimmen oder sich doch in gründlicher Weise mit ihr auseinanderzusetzen, unsere Definition leichthin verwirft, die er aber trotzdem sogar auf den Titel seines Buches setzt. Zu einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Christenthums als der absoluten Religion wird die Apologetik, sagt Ebrard, „wie wir gesehen haben". Wo haben wir das gesehen? Eine Verwirrung haben wir bei Ebrard wahrgenommen, und in das Gebiet der Verwirrung gehört es, wenn Ebrard, nachdem er ohne jede Spur eines Beweises decretirt hat, unsere Definition sei keine Definition, sagt: „Hinterher erkennt übrigens Baumstark selbst an, daß die Apologetik im Unterschiede von der Apologie das Christenthum nicht bloß nach der einen oder andern Seite, sondern nach allen denkbaren Seiten zu vertheidigen habe. Das ist ja aber nur möglich, wenn die Apologetik aus dem Wesen des Christenthums die möglichen Angriffe auf dasselbe ableitet und hiedurch eben zur Wissenschaft von der Vertheidigung der Wahrheit des Christenthums wird." Nicht erst hinterher haben wir erkannt, daß die Apologetik die christliche Religion nach allen Seiten zu vertheidigen habe, sondern von vornher; denn eben dies liegt in dem von uns aufgestellten Begriffe, wornach die Apologetik die Vertheidigung des Christenthums als Wissenschaft ist. Daß sie aber dadurch zur Wissenschaft von der Vertheidigung werden müsse, ist absolut nicht einzusehen.

Diese so völlig grundlose Verwerfung meiner Auffassung der Apologetik ist um so verwunderlicher, als Ebrard in seiner Recension meines ersten Bandes*) mir beistimmt. Dort heißt es: „Der Verf. bestimmt die Apologetik als die wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Religion als der absoluten; eine Begriffsbestimmung, die in der Einleitung in ebenso gründlicher als klarer

*) Allgemeiner literarischer Anzeiger, 1872, S. 26—28.

Weise entwickelt und vertheidigt wird." Warum hat nun Ebrard seine frühere Ansicht aufgegeben und sich in die Wirrniß verloren, welche uns in seiner Einleitung vorliegt? Es scheint fast, daß es ihm, da er sich entschloß, eine Apologetik neben der meinigen hervortreten zu lassen, um jeden Preis darum zu thun war, eine von der meinigen verschiedene Auffassung dieser theologischen Disciplin zur Geltung zu bringen.

An einen unklaren und unrichtigen Begriff schließt sich natürlich auch eine unklare und unrichtige Methode. Daß nun Ebrard's apologetische Methode unklar und unrichtig ist, werden wir gleich sehen. Das Schönste aber ist, daß sich seine Methode an seine Begriffsbestimmung gar nicht anschließt. Denn wenn er auch verworrener Weise neben der Methodenlehre der Apologie die wirkliche Vertheidigung selbst bei der genaueren Auseinanderlegung seiner Begriffsbestimmung in diese aufnimmt, so lautet seine eigentliche Definition doch nur: Apologetik ist die Wissenschaft *von* der Vertheidigung der Wahrheit des Christenthums, und wird dann weiter erklärt, zur wirklichen Vertheidigung *werde* die Apologetik erst. Im eigentlichen Sinne *ist* sie also nur Methodenlehre. Nirgends aber, weder in der Bestimmung der Aufgabe der Apologetik § 4 ff., noch in der wirklichen Ausführung finden wir irgend etwas von Methodenlehre, sondern nur den Versuch der Vertheidigung des Christenthums selbst. Natürlich; denn was sollte auch eine Methodenlehre der Apologie sein? Wer könnte denn darüber ein Buch schreiben? Eine solche müßte in wenigen Sätzen abgethan sein. Ebrard hat also seine Definition sofort, nachdem sie aufgestellt war, wieder fallen gelassen und gibt in seiner Apologetik nur das, was sie erst im Verlauf werden solle, nicht aber ihrem Wesen nach ist, als was er sie aber dennoch auf dem Titel schon bezeichnet.

Ganz verfehlt ist weiter Ebrard's Eintheilung der Apologetik in die zwei Theile: 1. Vertheidigung des ewigen Wahrheitsgehaltes und 2. Vertheidigung des geschichtlichen Charakters des Christenthums. Die Trennung des inneren Gehaltes der christlichen Religion und der äußeren geschichtlichen Form, in welcher er zur Erscheinung kommt, ist nicht durchführbar. Die wichtigsten Lehren des Christenthums treten nur in Form geschichtlicher Thatsachen auf und lassen sich von dieser gar nicht trennen. Das Christenthum ist seiner Selbstaussage nach die Religion der Erlösung. Wie

kann es als solche erwiesen werden ohne Rücksicht auf die erlösenden Thatsachen? Ebrard ist deshalb gar nicht im Stande, den ewigen Wahrheitsgehalt des Christenthums in seinem ersten Theile zur apologetischen Behandlung zu bringen. Daher kommt es, daß er in der Einleitung, wo er den Plan seines Werkes angibt, für die Lehre von der Erlösung gar keinen Platz findet; denn nach S. 8 hat der erste Theil nur nach den Voraussetzungen des Christenthums zu fragen, und in der That handelt die positive Entwicklung fast nur von diesen. Freilich sieht Ebrard ein, daß er doch auch von der Erlösung sprechen muß. Deshalb entwickelt er, nachdem die Fragen nach den Voraussetzungen gelöst sind, die Lehre von der Erlösung. Dies steht aber erstens im Widerspruch mit dem in der Einleitung Gesagten, wornach er sich in diesem Theile auf die Voraussetzungen des Christenthums zu beschränken gehabt hätte, und zweitens ist seine Behandlung der Erlösungslehre keine apologetische, sondern vorwiegend dogmatisch.

Ganz haltlos ist Ebrard's Plan für seinen zweiten Theil. Anstatt zum Beweis des geschichtlichen Charakters des Christenthums als Erlösungsreligion den für ein gesundes Denken einfach sich darbietenden Weg der historischen Untersuchung, ob die erlösenden Thatsachen wirklich geschehen sind, zu gehen, wird der weiteste Umweg betreten. Darin zwar hat Ebrard Recht, daß das ganze Detail der Einleitungswissenschaft, von welcher er jedoch mit Unrecht behauptet, sie müsse genau genommen durchaus apologetischer Natur sein, nicht in die Apologetik aufgenommen werden dürfe. Allein wenn auch die vollständige Kritik der alt- und neutestamentlichen Schriften von der Apologetik ausgeschlossen bleiben muß, so ist damit noch nicht im Mindesten gesagt, daß zur rein historischen Begründung ein anderer Weg eingeschlagen werden muß als der der historischen Untersuchung, ob die Thatsachen des Christenthums beglaubigt sind oder nicht, und ich werde zeigen, daß man diese Untersuchung anstellen kann, auch ohne in das Detail der Fragen der sogenannten Einleitungswissenschaft einzugehen. Was soll aber zu diesem Behufe die ganze Religions- und Culturgeschichte leisten? Das ist ja ein entsetzlicher Umweg, um zum Beweis der Geschichtlichkeit der Erlösungsthatsachen zu kommen, die ganze Religions- und Culturgeschichte durchzunehmen, und ein Umweg, auf dem man nicht einmal zum Ziele kommt. Die allgemeine Geschichte der Mensch-

heit mag einen Gang genommen haben, welchen sie wolle, so ist das kein Beweis für die Geschichtlichkeit des Christenthums. Allerdings steht die vom Materialismus und Pantheismus gemeinsam vertretene Theorie von dem natürlichen und stetigen Fortschritte der Menschheit von rohen Anfängen zu immer entwickelteren und besseren Zuständen im Widerspruch mit der Lehre des Christenthums. Wird diese Behauptung durch die Geschichte widerlegt, so ist dann allerdings eine Voraussetzung des Christenthums, nämlich die der Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit, gerettet. Das ist aber nur eine Voraussetzung des Christenthums. Ein positiver Beweis für die Geschichtlichkeit der christlichen Religion liegt aber darin nicht. Daß die Erlösung wirklich vollzogen ist und daß sie in der christlichen Religion in die Geschichte eingetreten ist, ist damit in keiner Weise bewiesen. Nach Ebrard aber folgt aus der allgemeinen Religionsgeschichte der Beweis für die geschichtliche Wahrheit des Christenthums, indem dieselbe die merkwürdige Erscheinung aufweist, „daß gerade innerhalb derjenigen Völkersippe, welche die Sünde zuerst zu satanischer Verworfenheit gesteigert und die Stellung der Religion zur Ethik nicht nur gelockert, sondern in ihr grausenhaftes Gegentheil (Verehrung der Gottheit durch Wollust und Mord) verkehrt hat — der semitischen — ein einzelner Stamm bei aller Neigung zu gleichem Verderben dennoch die entgegengesetzten Erscheinungen darbietet, indem bei ihm die Erkenntniß der Heiligkeit und damit auch der Einheit und Persönlichkeit Gottes, sowie die wahre Erkenntniß des Sündenfluches und Sündenelends und der Nothwendigkeit einer Entsühnung durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende vorhanden war und nach jeder Trübung immer wieder neu durchbrach." Wenn dann „in eben diesem semitischen Volke der geschichtliche Boden gegeben ist, auf welchem Jesus Christus als der Erlöser der Welt auftritt, so reicht — von allen Specialuntersuchungen über das Alter und die Entstehung der einzelnen Evangelien abgesehen — schon die Doppelthatsache des Abendmahls und der Sonntagsfeier hin: für die Geschichtlichkeit seines Todes und seiner Auferstehung, und das Zeugniß der paulinischen Briefe: für den übernatürlichen Charakter seiner Person den positiven Beweis zu erbringen." Ist nun dies ein Beweis aus der allgemeinen Religions- und Culturgeschichte? Nein, sondern aus der speciellen israelitischen und christlichen Geschichte. Also nicht die Untersuchung

der Frage, „ob in der Geschichte des menschlichen Geschlechtes sich in der That eine stete Fortentwicklung von unten nach oben oder ob sich eine unaufhörliche Verwicklung eines steten Sinkens von oben nach unten geschichtlich constatiren lasse", kann den Beweis für die geschichtliche Seite des Christenthums erbringen, sondern dieser Beweis ist nur möglich durch die Untersuchung der Geschichtlichkeit der die Erlösung theils vorbereitenden theils begründenden Thatsachen selbst. Die außerchristlichen Religionen können nur theils zu dem negativen Beweis beigezogen werden, daß in ihnen die Erlösung nicht zu finden ist, theils zu dem positiven, daß das Bedürfniß und das Sehnen nach Erlösung sich in ihnen kund gibt. Eben in diesem Sinne habe ich im zweiten Theile die außerchristlichen Religionen behandelt, und Ebrard hätte den in seiner Recension gegen diesen Theil ausgesprochenen Tadel füglich unterlassen können, zumal da er selbst aus den heidnischen Religionen auch nichts Weiteres wirklich zu beweisen vermag, dagegen in seinem zweiten Bande eine Masse unverarbeiteten geschichtlichen Materials zusammenhäuft, das mit der Apologetik theils in gar keinem theils in nur entferntem Zusammenhange steht. Daß die Apologetik eine Geschichte des Heidenthums zu geben habe, wie Ebrard behauptet, ist unrichtig und von ihm nicht bewiesen; der von uns angegebene Zweck der Behandlung der außerchristlichen Religionen genügt für die Apologetik vollständig; Geschichte des Heidenthums ist etwas Anderes als ein Theil der Apologetik. Ebendarum ist der Vorwurf ungerechtfertigt, unser zweiter Theil enthalte nichts als „einen eklektischen Auszug aus sekundären Quellen, wobei nichts Anderes herausspringt, als daß die Heiden recht schlechte Religionen gehabt haben, aber — Religionen waren's doch!" Allerdings verfahre ich eklektisch, aber nicht planlos oder nach Belieben, sondern nach dem Plane, wie ihn der apologetische Zweck fordert, ich wähle aus den Erscheinungen der heidnischen Religionen diejenigen Momente aus, welche zu dem apologetischen Beweise dienen. Was wir aber beweisen, ist nicht, daß die Heiden Religionen, aber recht schlechte haben. Vielmehr ist S. 241 angegeben, daß wir das geschichtliche Material zu einem dreifachen Beweis verwenden. Das Erste ist, daß bei allen Völkern die wesentlichen Elemente der Religion sich finden; das Zweite, daß die außerchristlichen Religionen dem religiösen Bedürfnisse nicht entsprechen, und das Dritte, daß das Un-

genügende dieser Religionen in ihnen selbst und im Leben der ihnen huldigenden Völker sich ausspricht. Hätte Ebrard dies gelesen oder beachtet, so hätte er jenen oberflächlichen Vorwurf nicht machen, aber auch den Hegel'schen Witz von der schwäbischen Waschfrau, die bei anhaltendem Regen sich damit tröstete, daß schlechtes Wetter doch immer noch besser sei als gar kein Wetter, nicht anwenden können. Und hätte er die Ausführung dieses Theiles wirklich gelesen, so hätte er finden müssen, daß mir dieser dreifache Beweis wenigstens im Ganzen gelungen ist, wie dies von anderen Recensenten auch anerkannt worden ist.*)

Wenn endlich die Apologetik, um ihre Unterschiedenheit von der Apologie zu wahren, die positive Beweisführung gesondert und dann in einem weiteren Theile erst die Widerlegung der entgegengesetzten Theoreme geben solle, so sei dagegen nur bemerkt, daß Ebrard diese Behandlungsweise nicht durchführt. Er sieht sich genöthigt, die Widerlegung der einzelnen entgegengesetzten Aufstellungen schon in den positiven Theil einzuflechten. Warum? Weil sich diese Behandlung als die natürlichste Einem förmlich aufdrängt. Wird nun aber dieser Gang eingehalten, daß man Satz für Satz gegen den Gegner verficht, so braucht deshalb die Widerlegung der Gegensätze keine principlose zu sein. Gerade im Anfange der ganzen Untersuchung, wo es sich darum handelt, die ersten Voraussetzungen des Christenthums zu beweisen, begegnen wir den entgegengesetzten Weltanschauungen in ihren Principien und im weiteren Verlaufe haben wir es dann mit den Consequenzen zu thun. So haben wir im ersten Theile die allgemeinen Grundsätze der Hauptgegensätze des Pantheismus und des Materialismus behandelt und dann deren Anwendung auf die Lehre vom Menschen. Diese Methode, bei der Aufstellung und Begründung der ersten grundlegenden Sätze die entgegengesetzten Theorien in ihren Principien zu widerlegen, entspricht aber doch offenbar einem apologetischen System weit besser als die andere, nachdem die positive Beweisführung im Einzelnen mit Widerlegung einzelner entgegenstehender Behauptungen durchgeführt ist, dann erst die principielle Beleuchtung der Gegensätze anzuhängen.

*) Nur nebenbei sei bemerkt, daß Ebrard sich hätte überzeugen können, daß ich nicht allein aus sekundären Quellen schöpfe, daß ich Max Müller's Arbeiten kenne wie auch die Hauptwerke über die Geschichte der griechischen Religion. Daß ich den Zendavesta selbst gelesen habe, behaupte ich allerdings nicht.

Wenn darum, was nicht verkannt werden soll, Ebrard's Buch reiche Belehrung und eine Fülle von Anregung enthält, so muß doch geurtheilt werden, daß er mit seiner unsicheren und unklaren Auffassung des Begriffes und der Methode der Apologetik keinen Fortschritt, sondern einen entschiedenen Rückschritt gemacht hat.

II. Ausgangspunkt und Plan.

1.

Die anthropologische Grundlegung dieses Werkes hat uns bis dahin geführt, daß wir aus der Thatsache unseres Unvermögens, aus unsrer religiösen Anlage alles das zu entwickeln, was das religiöse Bedürfniß erheischt, die subjective Bedürftigkeit des Menschen nach einer weiteren göttlichen Mittheilung, welche sich durch Aufhebung des zwischen Gott und uns bestehenden Zwiespaltes als Erlösung manifestirt, erkannt haben. Dasselbe Bedürfniß ist uns durch die Betrachtung der außerchristlichen Religionen als ein objectives, in der Geschichte der Völker sich kund gebendes entgegengetreten. Die religiöse Mittheilung, deren Verlangen unsere empirische Untersuchung dargelegt hat, haben wir vorläufig mit dem gebräuchlichen allgemeinen Terminus: Offenbarung bezeichnet, ohne über den Begriff dieser, seine Vereinbarkeit mit dem Begriffe Gottes u. s. w. etwas Genaueres festzustellen.

Da wir also durch die bisherigen Untersuchungen zur Erkenntniß des Bedürfnisses einer erlösenden Offenbarung gekommen sind, so könnte es für den Beweis des Christenthums als der Religion der Erlösung als das Nächstliegende erscheinen, daß wir vom Begriffe der Offenbarung ausgehen, diesen zuerst aufstellen, ihn in seine einzelnen Momente zerlegen, die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der so bestimmten Offenbarung zeigen, darauf die Geschichte der Offenbarung durchlaufen und endlich deren Vollendung in der christlichen Religion aufzeigen. In der That hat die Apologetik sowie die Apologie, soweit sie sich dieser durch mehr wissenschaftlichen Charakter nähert, meist diesen Gang genommen. An die Behandlung der allgemeinen Fragen über die Idee, das Wesen und die Wirklichkeit der Religion schließt sich als Ueberleitung zu der speciellen Betrachtung des Christenthums die Entwicklung des

Begriffes und der Beweis der Nothwendigkeit der Offenbarung. Dieser Ausgangspunkt ist dann für die ganze apologetische Behandlung des Christenthums bestimmend. Der Begriff der Offenbarung ist der das Ganze beherrschende Begriff, und die christliche Religion wird nur daraufhin angesehen, ob und wie dieser Begriff in ihr sich realisirt findet. Schon Thomas von Aquino, der in seiner Schrift: summa contra gentiles oder de veritate fidei catholicae eine wissenschaftliche Begründung des Christenthums versuchte, gründete diese auf eine Theorie der Offenbarung. Er stellt den Unterschied auf zwischen Wahrheiten, welche der Vernunft absolut unerreichar sind, und solchen, zu welchen auch die natürliche Vernunft gelangen kann. Schon hinsichtlich der letzteren ist die Offenbarung als deren Bestätigung nothwendig, da ohne diese die meisten Menschen gar nicht oder doch wenigstens erst sehr spät zur Erkenntniß Gottes kommen würden und da unter die Erkenntnisse der Vernunft sich gewöhnlich viel Falsches einmischt. Da aber der Mensch zu etwas Höherem bestimmt ist als zu seinem gegenwärtigen Zustande, so folgt, daß ihm eine über die Vernunft hinausgehende Offenbarung muß gegeben werden. Die Offenbarungswahrheiten können jedoch mit den Vernunftwahrheiten nicht in Widerstreit kommen, weil Gott auch der Urheber der Vernunft ist, weshalb auch diese im Stande ist, die Gegner der Glaubenswahrheiten zu widerlegen und diese selbst durch Analogien zu erläutern. Der positive Beweis aber für die Wirklichkeit der Offenbarung liegt in den Urkunden der heiligen Geschichte. Auf solche Weise wird bei Thomas von Aquino das Princip der Offenbarung aufgestellt und nach diesen Grundsätzen der Beweis für das Christenthum geführt. Ganz ähnlich ist die apologetische Beweisführung bei Duns Scotus und Andern; das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und die Geschichtlichkeit der letzteren im Christenthum, das sind die beiden Cardinalfragen der Apologetik im scholastischen Zeitalter.

Nachdem im 17. Jahrhundert die Philosophie sich von der Theologie emancipirt und zu selbständiger Bedeutung neben die Theologie gestellt hatte, machten es sich die Apologeten zur eigentlichen Aufgabe, die Nothwendigkeit der Offenbarung zu erweisen und dem Christenthum den Offenbarungscharakter zu vindiciren. Der ganze Streit zwischen den Philosophen und den Theologen drehte sich um den Begriff der Offenbarung, ihre Möglichkeit, Nothwendigkeit

und Wirklichkeit. Indem die Philosophie sich rein auf den Standpunkt des vernünftigen Denkens stellte und von der Autonomie der Vernunft aus die Welt zu erklären suchte, stellte sie ein System des Denkens und Wissens auf, das sich dem System des Glaubens als die Lösung der Probleme des denkenden Geistes und als die Befriedigung der tiefsten menschlichen Bedürfnisse entgegenstellte. An die Stelle der aus Offenbarung resultirenden Glaubenswahrheiten sollten die Vernunftwahrheiten treten. Dem entsprach es dann, daß die Vertheidiger der ersteren ihre ganze Arbeit auf den Beweis der Offenbarung verwendeten, von ihrem Begriff ausgingen und dessen Verwirklichung im Christenthum zu erweisen suchten.

Es waren die Angriffe des englischen Deismus, welche den Streit über die Offenbarung zunächst hervorriefen. Der Deismus stellte sich auf den durch den Bacon-Locke'schen Empirismus gewonnenen neuen philosophischen Standpunkt der freien, sich aus sich selbst bestimmenden und daher gegen jede positive Religion sich kritisch verhaltenden Vernunft. Die Consequenz dieser Denkweise konnte für die Theologie nur die sein, daß der wesentliche Inhalt der Religion als in der Vernunft liegend betrachtet wurde, daß alles Weitere, was in der positiven Religion noch dazugefügt erscheint, von der Substanz der Religion ausgeschieden wurde und daß die Offenbarung, wenn auch nicht gerade als unmöglich, doch als überflüssig erscheinen mußte. Unterließ der Deismus auch Anfangs den directen Angriff auf das Christenthum als geoffenbarte Religion, indem er der Offenbarung die relative Nothwendigkeit oder Nützlichkeit zuerkannte, daß sie die Wahrheiten, welche die Vernunft nur mit großer Mühe oder vielleicht gar nicht entdeckt haben würde, mittheilt und zwar nicht in abstracter, sondern allgemein verständlicher Form, so mußte die weitere Entwicklung seines Princips doch darüber hinausführen. Hatte noch Locke dem Christenthum den übernatürlichen Charakter in diesem Sinne gewahrt, so folgten doch im weiteren Verlaufe des Deismus Angriffe auf das Uebernatürliche als solches, auf den Begriff und die Möglichkeit des Wunders, worauf ja die Offenbarung ruht, auf die Beschaffenheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Wundererzählungen. Da die Vernunft als die selbständige Inhaberin aller religiösen Wahrheiten betrachtet wurde, so konnte sich der Deismus im Laufe der Zeit

der Folgerung nicht mehr entziehen, daß es keine außer ihr liegende Quelle der Wahrheit geben könne. Diese Consequenz vollzog sich in den Versuchen nachzuweisen, daß das scheinbar Uebernatürliche des Christenthums auf Aberglauben und Priesterbetrug beruhe oder daß das Christenthum, richtig verstanden, selbst nichts Anderes sein wolle als die natürlichen Vorschriften der Vernunft und daß die biblischen Wundererzählungen, wenn man sie buchstäblich nehme, nur Ungereimtheiten seien. Als der ächte Kern der christlichen Religion, ihre vom Wechsel der Zeit unabhängige Substanz verblieb nur die natürliche Religion der Sittlichkeit. Die christliche Religion als die vollkommene ist nur die Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion. In diesem kurzen Satze faßt sich das System des Deismus, wie es aus dem anfänglich aufgestellten Princip der Autonomie der Vernunft sich entwickelte, zusammen.

Auf demselben Boden, auf dem diese Angriffe und Aufstellungen sich erhoben, entfaltete sich auch eine reiche apologetische Thätigkeit. England zählte im achtzehnten Jahrhundert eine äußerst große Zahl von Apologeten. Während aber durch die Angriffe selbst die Vertheidigung auf den Weg gewiesen war, gegenüber den Ansprüchen der Vernunft deren Unzulänglichkeit in Ansehung der höchsten Fragen des Menschengeistes, die absolute Nothwendigkeit der Offenbarung und die Wirklichkeit dieser und ihre Zulänglichkeit im Christenthum zu erweisen, so faßten doch nicht alle Apologeten ihre Aufgabe in dieser Weise. Es gab unter dem Geiste der Zeit stehende, rationalistische Apologeten. Um dem Christenthum den Offenbarungscharakter zu retten, handelte es sich allerdings auch für diese. Allein sie führten diesen Beweis so, daß sie aus der Unzulänglichkeit der natürlichen Religion die Nothwendigkeit der Offenbarung deducirten, woraus für das Christenthum nur seine relative Nothwendigkeit oder Nützlichkeit folgte, oder daß sie den Inhalt der christlichen Religion als vernunftgemäß darzulegen suchten. Diese Apologeten standen also den ersten Deisten nicht ferne. Andere aber faßten die Aufgabe schärfer, indem sie die historische Wirklichkeit der Wunder und Weissagungen zu retten und aus diesen das Christenthum als die absolute Religion zu begründen und die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte und der neutestamentlichen Schriften zu beweisen suchten.

In Frankreich, wohin die zuerst im englischen Deismus erscheinende freie Denkweise übersiedelte und wo sie sich zum Natura-

lismus und Materialismus steigerte, wurde die Aufgabe der Apologetik, soweit sie wissenschaftlicher Art war, in gleicher Weise zu lösen versucht. Wir finden zwar in Frankreich die wissenschaftliche Vertheidigung und Begründung des Christenthums wenig vertreten. Sagte sie ohnehin schon dem französischen Charakter weniger zu, so war sie ganz besonders durch die Angriffe gegen die christliche Religion nur in geringem Grade gefordert. Denn diese entbehrten meist der wissenschaftlichen Gründlichkeit und waren großentheils auch nicht in wissenschaftlicher Form vorgetragen. Der französischen Leichtfertigkeit entsprach am besten die Frivolität einer leicht anzueignenden materialistischen Weltanschauung, welche einer regelrechten Belagerung mit dem schweren Geschütze gelehrten Gründe die leichten Gefechte des Witzes und Spottes vorzog. So wurde das Christenthum zum Gegenstande des muthwilligen Scherzes und des frivolen Hohnes gemacht. Gegen diese Angriffe wehrten sich die Apologeten in ebenfalls leichter Weise, ohne bestimmte Methode, bald in dieser bald in jener Form. Doch fehlte es nicht ganz an apologetischen Versuchen wissenschaftlicher Art. Wo aber wissenschaftliche Gründe in's Feld geführt wurden, wo der Versuch nicht nur der Widerlegung der Gegner, sondern auch der positiven Begründung des Christenthums gemacht wurde, da handelte es sich der Hauptsache nach wie in England um den Beweis der Offenbarung. So führte Houtteville diesen Beweis durch die historische Methode, zuerst die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller festzustellen, dann die Erfüllung der Weissagungen in Christo, endlich die Wahrheit und Beweiskraft der Wunder zu zeigen.*)

Von den italienischen Apologeten, welche jedoch die Apologetik nicht als besondere theologische Disciplin, sondern als Grundlegung zur Dogmatik behandelten,**) wurde nicht minder der Beweis der Offenbarung als deren Mittelpunkt oder sogar als ihr ausschließlicher Zweck in's Auge gefaßt. Die bedeutendsten sind: Pet. Tamburini und Joh. Perrone.***) Jener sucht, nachdem er die

*) In dem 1722, in deutscher Uebersetzung 1745 erschienenen Buche: La religion chrétienne prouvée par les faits. Avec un discours historique. 3. Bde.

**) Vgl. Drey, Apologetik, Bd. I., S. 60 f.

***) Ihre apologetischen Schriften führen die Titel: Praelectiones, quas habuit in acad. Ticin. P. Tamburinus, antequam explicare aggrederetur

Quellen des Unglaubens des vorigen Jahrhunderts aufgedeckt hat, die Nothwendigkeit der Offenbarung im Allgemeinen und dann die Wahrheit der christlichen Offenbarung aus inneren und äußeren Gründen zu erweisen. Aehnlich verfährt der zweite, indem er, nur auf der neueren Philosophie fußend, die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung und die Wahrheit des Christenthums als der vollendeten geoffenbarten Religion aus den Wundern und Weissagungen wie aus der Vortrefflichkeit der christlichen Lehren darzulegen unternimmt.

In Deutschland, wo das Feld der Apologetik zuletzt, aber dann auch am eifrigsten und gründlichsten bebaut wurde, war ihr Anfang, Mitte und Ende der Beweis der Offenbarung. Ja, die Offenbarungsfrage wurde hier recht eigentlich zur Cardinalfrage der ganzen Theologie. Auf deutschem Boden erfolgte erst der gewaltigste Angriff gegen den Offenbarungsglauben. Es waren vorzüglich die Wolfenbüttler Fragmente, welche mit der ganzen Wucht kritischen Scharfsinnes und gründlicher Gelehrsamkeit den Kampf gegen das Christenthum als geoffenbarte Religion eröffneten und eine wahre Fluth gleichgesinnter Schriften nach sich zogen. Was die Wolfenbüttler Fragmente erweisen wollten, war eben die absolute Unmöglichkeit der Offenbarung und die Unlauterkeit und Unglaubwürdigkeit der Offenbarungsurkunden. Alles, was das biblische Christenthum Positives hat, wurde hier aus dem Betrug als der letzten Quelle abgeleitet. Diese Angriffe riefen eine Menge von Gegenschriften hervor, die, von so verschiedenen Seiten sie auch die Sache behandeln, das Gemeinsame haben, daß sie auf den Beweis der Offenbarung und deren Verwirklichung im Christenthum hinauslaufen. Auch die von speziellen Beziehungen unabhängige, umfassende Apologetik von Kleuker, welche in dieser Zeit erschien, will, wie schon der Titel des Buches zeigt, nichts Anderes leisten.*)

tractatum de locis theol. Ticini 1787, und: Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. J. habebat J. Perrone e Soc. Jesu, in cod. coll. Theol. Prof. Tom. I. Rom. 1835. Vgl. über beide Drey, a. a. O.

*) Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den Ursprung des Christenthums wie der Offenbarung überhaupt. Riga 1787—94. 3 Thle. Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. Leipzig 1793—95. Beide Bücher in Ein Werk vereinigt. 5 Bde. 1800. Vgl. hierüber Drey, Bd. I., S. 63 f.

Nachdem die rein negative Stellung zum Christenthum, wie sie in den Wolfenbüttler Fragmenten hervorgetreten war, als nicht befriedigend aufgegeben worden war und durch die Kant'sche Philosophie der Rationalismus als ein nach Strauß' richtiger Bezeichnung „Compromiß zwischen dem alten Kirchenglauben und dem schlechthin negativen Ergebniß seiner Prüfung durch die neue Aufklärung"*) in wissenschaftlicher Gestalt aufgetreten war, hatte die gesammte Theologie kein höheres Interesse, als den Streit um die Offenbarung durchzufechten. Während der strenge Rationalismus, wie ihn vorzüglich Röhr in seinen im Jahre 1814 erschienenen Briefen über den Rationalismus vertrat, gar keine Offenbarung annahm und der supranaturale Rationalismus in schlechter Vermittlung die Offenbarung als geschichtliche Form für einen an sich nur vernünftigen Inhalt festhalten wollte, suchte der reine Supranaturalismus den Offenbarungsbegriff in ganzer Strenge festzuhalten. Bei der allgemeinen rationalistischen Richtung der Zeit ging das Bestreben des letzteren fast ganz in der Apologetik auf; auch die Dogmatik war rein apologetisch. Als Hauptrepräsentant dieser Richtung gilt die erste Tübinger oder Storr'sche Schule, welche sich die Vertheidigung des Offenbarungsglaubens gegen den Rationalismus der Zeit zur Hauptaufgabe machte,**) und die Storr'sche Dogmatik***) zeigt vorzüglich, in welcher Weise diese Richtung die apologetische Aufgabe zu lösen suchte. Es ist der historische Beweis der Authentie und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften, auf welchen die Behauptung des übernatürlichen Ursprungs der christlichen Religion gegründet wird. Wenn festgestellt ist, daß Jesus und die Apostel die Göttlichkeit ihrer Lehre behauptet haben, so ist für diese Apologetik der Beweis der Offenbarung geleistet und der apologetische Zweck erreicht.

Auch die Apologetik der neueren Zeit befolgt die Methode, den Begriff der Offenbarung aufzustellen und das Christenthum unter diesen als dessen vollkommene Realisirung unterzubringen.

---

*) Der alte und der neue Glaube, S. 37.

**) Vrgl. Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Bd. III., S. 391.

***) Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita. 1793. Deutsch mit Zusätzen aus Storr's übrigen Schriften u. s. w. von Flatt, 1803.

Diesen Weg geht Sack. Nachdem er im allgemeinen Theile kurz von der Idee der Religion und der Religion als Thatsache gehandelt hat, wird S. 86—234 der Beweis der christlichen Religion als „göttlich-positiver" angetreten. Zu diesem Behufe wird der Begriff der Offenbarung, der in den außerchristlichen Religionen nicht realisirt erscheint, aufgestellt und seine Verwirklichung geschichtlich von der Uroffenbarung bis zur Vollendung in Christo darzulegen versucht, worauf dann erst das Christenthum unter dem Begriffe des Heiles nach seinen verschiedenen Momenten dargestellt wird. In dem dreibändigen Werke von Drey aber wird die ganze Aufgabe der Apologetik in der Theorie der Offenbarung und deren Anwendung auf das Christenthum befaßt. Darnach kann der Ausgangspunkt nur der Begriff der Offenbarung sein, und von hier aus wird der Gang eingehalten, daß eine vollständige Theorie der Offenbarung entwickelt und deren Vollendung im Christenthum auf historische Weise gezeigt wird.

2.

Es läßt sich nach diesem kurzen geschichtlichen Ueberblicke nicht leugnen, daß die bezeichnete Behandlungsweise für die Apologetik durch die aufgetretenen Gegensätze sehr nahe gelegt war. Aber ebenso sicher ist, daß auf diesem Wege der Beweis des Christenthums als absoluter Religion nicht geführt werden kann. Diese ganze Beweisführung ist hinfällig, weil sie keinen sicheren Anfang hat.

Denn wo soll sie anheben, welches ist der feste Boden, auf dem man bei dieser Argumentation Fuß fassen kann? Wir dürfen doch nicht mit einer petitio principii anfangen. Mehr als in irgend einer andern Wissenschaft ist es in der Apologetik, die Posten für Posten dem Feinde abzuringen hat, gefordert, daß sie irgendwo feste Wurzel fasse. Wird aber vom Begriff der Offenbarung ausgegangen, so fehlt der sichere Boden für die ganze Beweisführung. Ein solcher könnte nur gewonnen werden, wenn die Offenbarung entweder als nothwendig deducirt oder auf historischem Wege als wirklich mit Sicherheit zu erweisen wäre.

Wie aber wollen wir die Nothwendigkeit der Offenbarung deduciren? Es sind zwei Wege denkbar: entweder man leitet die Nothwendigkeit der Offenbarung aus dem Wesen Gottes und seiner

Beziehung zur Welt, insbesondere zum Menschen ab, oder aus dem Wesen des Menschen und seiner Beziehung zu Gott. Auf dem ersteren Wege kann die Deduction etwa die sein, welche Drey in seiner Apologetik*) vorträgt: Gott ist seinem Wesen nach absolute Thätigkeit; vermöge dieser wirkt er unaufhörlich in sich selbst, er wirkt aber ebenso unaufhörlich auch außer sich hinaus; alles Sein und Geschehen ist das Product dieser seiner Thätigkeit, und indem er dadurch sein inneres, an sich verborgenes Wesen uns aufschließt, nennen wir diese göttliche Thätigkeit Gottes Offenbarung. Wie nun diese Offenbarung ursprünglich in der Schöpfung sich vollzogen hat, so muß sie fortwährend in weiteren göttlichen Thaten sich fortsetzen; „denn Gott ist immer ebenderselbe, sein Wesen und sein Wirken unveränderlich, seine Kraft durch kein Produciren vermindert, viel weniger aufgehoben, seine unendliche Wirksamkeit durch kein Wirken zur Ruhe gebracht." Diese in Gottes absoluter Thätigkeit begründete fortgesetzte Offenbarung muß sich als eine über die ursprüngliche hinausgehende Offenbarung, als eine Offenbarung höherer Ordnung charakterisiren; von jener haben wir nur das Product, nicht den Act des Producirens, den Schöpfungsact vor uns; in dieser dagegen, welche in die Geschichte eintritt und darum historische Offenbarung genannt wird, tritt mit dem Producte das göttliche Handeln selbst vor unsre Augen.

Daß diese Beweisführung unzureichend ist, liegt aber auf der Hand. Allerdings erfordert der Begriff Gottes seine absolute Thätigkeit. *Wie* aber diese Thätigkeit beschaffen sein solle, daß sie sich nicht auf das der Welt immanente Wirken beschränke, daß sie eine transscendente Wirksamkeit sein müsse, läßt sich aus dem Wesen Gottes nicht ableiten.

Das Resultat bleibt das gleiche, wenn man dieser Deduction eine etwas veränderte Fassung dadurch gibt, daß man auf den Begriff der Religion zurückgeht, diese als Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen faßt und dann aus dem Wesen Gottes die Nothwendigkeit seiner Selbstmittheilung oder Offenbarung ableitet. An dieser Beweisführung ist aber nur das Allgemeine richtig, daß die Religion als Beziehung des Menschen zu Gott die Beziehung Gottes zum Menschen als erstes Moment ihres Be-

*) Bd. I., S. 127 f.

griffes voraussetzt und daß dann diese Beziehung Gottes zum Menschen in einem Sichaufschließen Gottes für den Menschen bestehen muß. Damit ist aber die Nothwendigkeit der Offenbarung nur im allgemeinsten Sinne dargethan, in einem Sinne, wie er uns für den apologetischen Zweck nichts helfen kann. Denn nicht darum handelt es sich, daß sich Gott überhaupt offenbart, sondern daß er es in einer besonderen, über seine gewöhnlichen Manifestationen hinausgehenden Weise thut. Wenn die Apologetik das Christenthum unter den Begriff der Offenbarung bringt, so geht sie vom Begriffe einer in besonderen Acten Gottes in der Geschichte sich vollziehenden Selbstmittheilung, gewöhnlich übernatürliche Offenbarung genannt, aus. Daß aber gerade eine solche aus der Nothwendigkeit der Selbstmittheilung folge, kann aus dem Wesen Gottes nicht bewiesen werden.

Auch der andere Weg, die Nothwendigkeit der Offenbarung aus dem Wesen des Menschen abzuleiten, führt nicht zu dem gewünschten Ziele. Alle Versuche, welche in dieser Richtung gemacht worden sind, sind mißlungen und mußten mißlingen. Sie konnten im besten Falle dahin führen, die subjective Nothwendigkeit der Offenbarung oder, was dasselbe heißt, die menschliche Bedürftigkeit nach derselben nachzuweisen. Wenn Fichte*) zum Begriff der Offenbarung durch die Annahme der Möglichkeit eines solchen Zustandes der Menschen kommt, in welchem sie von der Sinnlichkeit sosehr beherrscht sind, daß die göttlichen Wahrheiten oder die Wahrheiten der praktischen Vernunft nur noch auf dem Wege sinnlicher Vermittlung an sie gelangen können, so ist damit erstens nur eine Bedürftigkeit nach Offenbarung erwiesen, diese aber zweitens nicht im absoluten Sinne, sondern nur unter der Voraussetzung eines möglichen sittlichen Verfalles, und drittens ist die in so beschränktem Sinne gefaßte subjective Nothwendigkeit einer Offenbarung nicht die einer übernatürlichen Offenbarung, sondern nur einer Mittheilung von solchen Wahrheiten, welche a priori schon im Menschengeist liegen. Etwas befriedigender zwar ist der von Lessing gemachte Versuch einer Offenbarungstheorie,**) worin die Offenbarung als Erziehung des Menschengeschlechtes auf-

*) Versuch einer Kritik aller Offenbarung.
**) Die Erziehung des Menschengeschlechtes.

gefaßt wird. Denn hier sinkt doch die Nothwendigkeit der Offenbarung, welche bewiesen werden soll, nicht zur bloß abstracten Möglichkeit herab. Wie der einzelne Mensch, so bedarf auch die Menschheit der Erziehung, das ist ein Satz, der sich hören läßt. Aber einmal kommt diese Deduction auch nicht über den Beweis des Offenbarungsbedürfnisses hinaus, und dann ist die Offenbarung als Erziehung der Menschheit im Sinne Lessing's nichts Anderes als die leichtere und schnellere Mittheilung dessen, was der Mensch an sich schon in seiner Vernunft besitzt, dessen Entwicklung ohne Offenbarung nur einen schwierigeren und längeren Weg durchzumachen hätte. Der Punkt, um den sich eigentlich die ganze Offenbarungsfrage dreht, ob eine über die mit unsern natürlichen Mitteln erreichbaren religiösen Wahrheiten hinausgehende göttliche Kundgebung nothwendig oder auch nur möglich sei, ist bei Lessing wie bei Fichte übergangen. Ihr ganzes Unternehmen, eine Offenbarungstheorie aufzustellen, rührt eben daher, daß sie den vorgefundenen, in ihr ganzes System und ihre ganze Denkweise nicht passenden Begriff der Offenbarung nicht wollten fallen lassen. Daher gaben sie ihm eine andere Bedeutung als die hergebrachte, eine solche, wie sie mit ihrem Denken vereinbar zu sein schien. Das ist aber nur eine Halbheit, mit welcher nichts geleistet ist. Denn nicht das ist die Frage, ob es überhaupt eine göttliche Selbstmittheilung gibt — das versteht sich auf jeglichem Standpunkt innerhalb der äußersten Grenzen einer religiösen Anschauung von selbst —, sondern ob sie von der Art ist, wie es der engere Begriff der Offenbarung fordert; nur um die Offenbarung im engeren Sinne kann es sich handeln.

Was dagegen die eigentlichen Supranaturalisten zur Begründung ihres Offenbarungsprincips vorzubringen wußten, läuft auf nichts Anderes hinaus als auf das Negative, daß die Vernunft keine genügende Quelle für die religiöse Wahrheit sei, daß die religiösen Bedürfnisse aus ihr nicht völlig befriedigt werden können und es darum eine Anmaßung sei, wenn sie vermeine, Alles aus sich selbst schöpfen zu können*). Was hiermit Positives erreicht wird, ist wieder nichts Anderes als die Bedürftigkeit des menschlichen Geistes nach göttlicher Offenbarung. Weiter bringen es

*) So Steudel, Glaubenslehre.

auch die neueren Apologeten nicht. Oder ist es etwa die objective Nothwendigkeit, welche Luthardt*) beweist, wenn er die Nothwendigkeit der Offenbarung aus der Beschaffenheit unserer Vernunft und aus der Beschaffenheit unseres Willens ableitet? Er sagt: „Es ist ein natürliches Bedürfniß des menschlichen Geistes, daß er für seine höchsten Wahrheiten, auf denen der ganze Bau seines sittlichen Lebens beruht, auch eine höhere Autorität, eine göttliche Bestätigung fordert, damit er derselben unzweifelhaft gewiß sei." „Die Offenbarung ist doppelt gefordert durch die Macht des Irrthums, welche unleugbar in unsrer Erkenntniß Platz gegriffen hat und alles unser Wissen und Denken über die höchsten Gegenstände verdirbt." „So hoch auch die natürliche Gotteserkenntniß sich erheben mag: die sündenvergebende und heiligende Gnade lehrt uns nur die Offenbarung, und kann uns der Natur der Sache nach nur diese lehren." „Unser sittliches Bewußtsein, unser Gewissen befreit uns nicht von der Sünde, sondern überführt uns nur von derselben." „In der sittlichen Entzweiung unseres Daseins, in der Sünde, ist im letzten Grunde die Nothwendigkeit einer Offenbarung begründet." Mit all' dem ist nichts Weiteres erwiesen, als daß der Mensch, wenn er zur Realisirung seiner religiösen und sittlichen Idee gelangen soll, der Offenbarung bedarf. Luthardt aber gebraucht Nothwendigkeit und Bedürfniß als identische Begriffe. Christlieb's ganzer Beweis liegt in der Frage: „Sollte die tiefe, allgemeine, von Gott selbst in den Menschen gepflanzte Sehnsucht (nach Gott) nie von ihm befriedigt werden durch besondere Offenbarungen, da doch Erfahrung und Geschichte lehrt, daß jene durch bloß natürliche Gotteserkenntniß nicht auf die Dauer befriedigt werden kann?"**)

In der richtigen Einsicht, daß auf dem aprioristischen Wege nicht zum Ziele zu gelangen ist, hat die Storr'sche Schule diesen verlassen und den Begriff der Offenbarung, der auch ihr apologetisches Princip ist, a posteriori zu gewinnen gesucht durch den historischen Nachweis der Göttlichkeit der heiligen Schrift und ebendamit der Göttlichkeit von Jesu Sendung und Lehre. Ist die Authentie und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift bewiesen, und er-

*) Apologetische Vorträge, I., 8. Aufl., S. 129 ff.

**) Moderne Zweifel am christlichen Glauben, 2. Aufl., S. 120.

scheint in dieser als göttlich erwiesener Urkunde des Christenthums die christliche Religion als geoffenbarte, so ist nach dieser Schule der apologetische Offenbarungsbeweis geliefert. Dieser historische Weg scheint nun allerdings zur vollständigen Sicherheit zu führen. Läßt sich nachweisen, daß die biblischen Berichte ächt sind, und wußten sich nach diesen Jesus und die Apostel im Besitze übernatürlicher Erkenntnisse, so erscheint es als ausgemacht, daß das Christenthum Offenbarungsreligion im engeren Sinne ist, und mit demselben Rechte, mit welchem die geschichtlichen Wahrheiten überhaupt Glauben beanspruchen, soll nun auch der Glaube an die in der heiligen Schrift bezeugten übernatürlichen Thatsachen und Lehren verlangt werden. Es ist aber eine pure Täuschung, wenn man meint, auf solche leichte Weise diese schwierige Frage lösen zu können. Mit dem bloßen äußeren Beweis läßt sich in solchen Dingen keine Entscheidung herbeiführen. Wenn eine Begebenheit noch so gut beglaubigt ist, sie ist aber von der Art, daß sie keine innere Wahrheit für uns hat, sondern unserm Denken widerspricht, so bleibt sie uns fremd, wir versagen ihr den Glauben. Bloß äußere Nachrichten von Wundern, welche in fernen Zeiten geschehen sein sollen, haben für den keine Beweiskraft, dem das Wunder überhaupt eine Unmöglichkeit ist, und ist der Berichterstatter noch sosehr über dem Verdachte der absichtlichen Täuschung erhaben, so bleibt immer die Möglichkeit der unabsichtlichen Täuschung. Mögen die äußeren Berichte an sich noch so glaubwürdig sein, wenn sie uns eine unmögliche Sache berichten, so vermögen wir sie nicht zu glauben. Die innere Unmöglichkeit ist ja immer die letzte Instanz, welche gegen die Wunder in's Feld geführt wird. Weil Wunder und Offenbarungen überhaupt unmöglich sind, deswegen können die Nachrichten darüber keine richtigen sein, das ist immer der Nerv der Argumentation gegen den Offenbarungsglauben. Selbst wenn Wunder vor unsern Augen geschehen, müssen wir, wenn wir uns von ihrer Wahrheit überzeugen sollen, ein Verständniß ihrer inneren Möglichkeit erlangen. Insofern hat Lessing Recht mit seinem bekannten Satze, daß zufällige Geschichtswahrheiten niemals der Beweis von ewigen Vernunftwahrheiten werden können.

Will also die Apologetik vom Begriffe der Offenbarung ausgehen und demgemäß ihre Aufgabe darein setzen, daß sie für das Christenthum den Charakter der vollendeten Offenbarung nach-

weist, so stellt sie sich von vorn herein auf einen wissenschaftlich unsicheren Boden. Versucht sie die Nothwendigkeit der Offenbarung aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft und aus der Unfähigkeit des menschlichen Geschlechtes, sich selbst aus dem Bann der Sünde zu befreien, so kommt sie nicht weiter als bis zum Bedürfniß nach einer erlösenden Offenbarung. Subjectives Bedürfniß und objective Nothwendigkeit sind aber nicht identische Begriffe. Von jenem auf diese zu schließen, geht aber auch nicht an; das ist kein Schluß, sondern ein Sprung. Wenn wir ein Verlangen in uns tragen, so folgt nicht im Mindesten, daß demselben entsprochen werden muß. Ist das Elend der Welt noch so groß, ist es noch so deutlich, daß sie sich nicht selbst helfen kann, und ist das Sehnen nach göttlicher Hülfe ein noch so starkes: daß ihm durch eine göttliche Heilsmittheilung entsprochen werden muß, ist damit nicht bewiesen. Wir können von der Unzulänglichkeit unseres Erkenntnißvermögens auf's lebhafteste überzeugt und von der Erfahrung des Druckes, der auf dem menschlichen Leben lastet, auf's innerlichste durchdrungen sein: es besteht keine logische Nöthigung, von hier aus auf die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung zu kommen. Auch der tristeste Pessimismus kann sich mit der Verwerfung des Christenthums als der erlösenden Offenbarungsreligion vertragen, wie dies nicht nur die philosophischen Weltanschauungen Schopenhauer's und Hartmann's zeigen, sondern auch das große weit verbreitete Buddhistische Religionssystem. Die negative Aufhebung des Weltelendes durch den Untergang in das Nichts ist logisch ebenso denkbar als die positive durch göttliche Erlösung. Die Apologetiker verfahren deshalb unwissenschaftlich, wenn sie von dem Bedürfnisse nach Offenbarung zu deren Nothwendigkeit überspringen oder gar beide identificiren. Soll die Apologetik wissenschaftlichen Charakter haben, so darf sie in ihrer Beweisführung keinen Sprung machen. Darum haben wir uns beschieden, in unserm ersten Bande nur den Beweis des Offenbarungsbedürfnisses zu geben. Daß das menschliche Subject einer Erlösung, die es sich nicht selbst verschaffen kann, die darum, wenn es eine solche gibt, auf göttlicher Thätigkeit oder Mittheilung, auf göttlicher Offenbarung ruhen muß, bedürftig ist, und daß dieses Bedürfniß in der Menschheitsgeschichte zu Tage getreten ist und noch tritt, das kann bewiesen werden; dies und nicht mehr wollten

wir beweisen und haben es bewiesen. So weit geht die Beweisführung Schritt für Schritt. Daß es aber eine solche Offenbarung geben muß, dafür fehlt der Beweis. Daß sie aber *unmöglich* sei, kann mit ebenso wenig Grund behauptet werden. Ob es in Wirklichkeit eine erlösende Offenbarungsreligion *gibt*, das ist nun die Frage.

Diese Frage scheint nun aber durch die historische Beweisführung der Wirklichkeit der Offenbarung nach der Storr'schen Methode im bejahenden Sinne gelöst zu werden, so daß wir also doch zum Ziele kämen, wenn wir vom Offenbarungsbegriff ausgingen und die ganze Apologetik des Christenthums als Offenbarungsbeweis auffaßten. Es wäre also der aprioriſche Weg des Offenbarungsbeweises und der aposteriorische mit einander zu verbinden, und aus dieser Verbindung würde sich das Ganze der apologetischen Beweisführung ergeben. Jener würde aus der Menschennatur das Bedürfniß der übernatürlichen Offenbarung darlegen und dieser den Beweis geben, daß das diesem Bedürfnisse Entsprechende historisch erschienen und darum thatsächlich vorhanden ist. Durch diese Verbindung der beiden Wege, könnte man denken, würde das Christenthum aus der rein äußerlichen Betrachtungsweise, auf welche sich die historische Beweisführung für sich allein beschränkt, heraustreten und in ein innerliches Verhältniß zum Menschen gesetzt werden. Aber gerade das wird auch durch diese Vereinigung nicht erreicht. Auch wenn das Bedürfniß nach der besonderen göttlichen Offenbarung noch so evident gemacht ist, und wenn es noch so lebhaft gefühlt wird, genügt der historische Beweis, daß eine solche in die Welt eingetreten ist, nicht. Niemand überzeugt sich von der Wahrheit der christlichen Religion auf dem bloß historischen Wege. Mag uns die Glaubwürdigkeit der christlichen Religionsurkunden und alles darin enthaltene Wunderbare mit den triftigsten Gründen bewiesen sein: die christliche Ueberzeugung gewinnen wir daraus allein nicht. Diese hängt von etwas Anderem ab, und dieses Andere ist gerade die Hauptsache. Christus selbst legte den Wundern nur eine untergeordnete Bedeutung bei (Joh. 10, 38) und verbot häufig ihre Verbreitung, um nicht zu falschen Erwartungen Anlaß zu geben. Auch in dem Wirken der Apostel erschienen die Wunder nur als das Begleitende, wie es Marc. 16, 20 heißt: Der Herr bekräftigte das Wort durch *mit-*

folgende Zeichen. Sie hatten darum für sich allein keine überzeugende Kraft (Joh. 12, 37). Noch weniger können die wunderbaren Erscheinungen, mit welchen das Christenthum seinen Eintritt in die Welt bezeichnet, und durch welche sein Charakter als außerordentliche Offenbarung constituirt wird, zur Bildung einer christlichen Ueberzeugung für uns das Entscheidende sein, denen dieselben nur in durch Jahrhunderte von uns getrennten Schriftdenkmälern überliefert sind. Mögen sie noch so gut beglaubigt sein: es bleibt zwischen dem so historisch erkannten Christenthum als geoffenbarter absoluter Religion und uns noch eine weite Kluft. Wodurch kann sie ausgefüllt werden? Nun, einmal subjectiv durch die erforderliche moralisch-religiöse Disposition, welche das Christenthum, um sich dem Menschen als die Wahrheit zu imprimiren, verlangt, worüber oben genugsam gehandelt worden ist. Dann aber — und darauf kommt es uns hier an — objectiv durch die dem Christenthum innewohnende sittlich-religiöse Wahrheit. Diese innere Wahrheit ist es, wodurch das Christenthum bei dem religiös-empfänglichen Subjecte den Eindruck der absoluten Wahrheit macht, und diese innere Legitimirung meint Christus, wenn er das bekannte Wort ausspricht: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme, und wenn er, auch abgesehen von seinen Werken, den Glauben an seine Person verlangt. Das ist es, wovon in erster Linie die Entstehung einer christlichen Ueberzeugung abhängt. Dieser aus dem inneren Wesen des Christenthums kommende Wahrheitseindruck ist nun allerdings zunächst Sache des Gefühles, der subjectiven Selbsterfahrung und als solche religiöse Empfindung nicht objectiv wissenschaftlich darstellbar. Der subjective Eindruck ruht aber auf dem objectiven Wesen des Christenthums. Nur darum kann es den Eindruck der absoluten, den religiösen Bedürfnissen absolut entsprechenden Wahrheit machen, weil es dieses seinem inneren Wesen nach wirklich ist. Wer darum seines christlichen Glaubens wissenschaftlich klar werden will und die Fähigkeit dazu besitzt, der wird deshalb von dem subjectiven Wahrheitseindruck auf den objectiven, im Wesen des Christenthums liegenden Grund desselben zurückgehen müssen, er wird sich darüber klar zu werden suchen, was es denn am Christenthum ist, das diesen Eindruck auf ihn machte, er wird das Christenthum nach den verschiedenen Momenten seines Wesens darauf ansehen, warum es die absolute religiöse Wahrheit

ist, als welche es sich seinem Innern fühlbar gemacht hat; nur so wird es in denkenden Individuen zur gegründeten Ueberzeugung, in wissenschaftlich Gebildeten zur wissenschaftlichen Ueberzeugung. Die christliche Religion aber ist einer wissenschaftlichen Analyse ihres Wahrheitsgehaltes fähig.

3.

Dieses für jeden denkenden Christen nothwendige Geschäft, den Grund, warum das Christenthum die unserer religiösen Anlage und unsern religiösen Bedürfnissen völlig entsprechende oder absolute Religion ist, aus seinem Wesen sich klar zu machen, hat nun aber die Apologetik als wissenschaftliche Begründung des Christenthums in systematischer Weise zu vollziehen. Will sie dieser Aufgabe nachkommen, will sie zeigen, daß und warum die christliche Religion uns zur absoluten inneren Wahrheit wird, so muß sie den Weg gehen, den das Christenthum selbst mit uns geht. Ihre Hauptaufgabe ist es daher, an den Hauptmomenten des Christenthums dessen innere, dem religiös-bedürftigen Menschengeiste entsprechende Wahrheit in wissenschaftlicher Untersuchung zu erweisen. Sie ist also auf den psychologischen Weg gewiesen, den wir gewählt haben.

Man wende nicht ein: auch bei der Auffassung der Apologetik als Offenbarungsbeweis ist die psychologische Begründung nicht ausgeschlossen, sie läßt sich vielmehr sehr wohl in das ganze apologetische System als ein integrirender Bestandtheil desselben einreihen, unter den verschiedenen Beweisen für die Wahrheit des Christenthums, welche die Apologetik in ihrer Gesammtheit aufzuführen hat, haben auch die psychologischen ihre Stelle einzunehmen. Gegen diese höchst überflüssige, immerhin aber sehr mögliche Einwendung sei Folgendes bemerkt: Es läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß die Beweise für das Christenthum, welche aus seinem der sittlich-religiösen Angelegtheit der Menschenseele entsprechenden Wesen hervorgehen, sich in das Ganze der Apologetik auch dann einfügen lassen, wenn diese vom Begriff der Offenbarung ausgeht und völlig unter diesen Begriff gestellt wird. Darum aber handelt es sich nicht, ob diesen Argumenten überhaupt eine Stelle eingeräumt wird, sondern es fragt sich erstens: erhalten dieselben bei dieser Methode die ihnen gebührende Stellung? zweitens: hat

dabei die Apologetik einen sicheren Ausgangspunkt, wie ihn die Wissenschaft fordern muß? und drittens: kann dabei die Apologetik als geschlossenes System auftreten? Diese drei Fragen sind aber durch die bisherigen Ausführungen mit Nein beantwortet. Nicht eine den anderen, den äußeren Beweismitteln coordinirte Stellung hat die aus dem inneren Wahrheitsgehalte des Christenthums entnommene Beweisführung einzunehmen, ihr gebührt vielmehr die erste Stelle, da in diesem vor Allem die überzeugende Kraft der christlichen Religion liegt. Wenn aber diese Beweisführung im ganzen System der Apologetik den eigentlichen Nerv bildet, so versteht sich, daß ihr auch der Ausgangspunkt entsprechen muß. Derselbe ist aber der psychologischen Beweisführung entsprechend, wenn er in den Erfahrungsthatsachen des menschlichen Seelenlebens gefunden wird. Diese geben uns dann einen sicheren Boden, dessen der Offenbarungsbegriff, wenn er an den Anfang gestellt wird, entbehrt. Wird von diesen ausgegangen und im Christenthum das absolut Befriedigende für die sittlich-religiösen Bedürfnisse des menschlichen Geistes gezeigt, dann hat die Apologetik ferner ein Centrum, um das sich alles Andere dreht, dann hat sie die Form eines Systems, während sonst die verschiedenen Beweise äußerlich neben einander gestellt werden oder nur in gezwungener Weise in systematische Ordnung gebracht werden können, worüber in der Einleitung zum ersten Bande genugsam gehandelt worden ist.

Wie negativ durch die Unzulänglichkeit des Offenbarungsbeweises, so werden wir also auch positiv durch die von uns gewählte Methode auf einen andern Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums gewiesen. Und zwar bietet sich ein solcher sehr einfach dar. Wir fassen da Posto, wo die christliche Wahrheit ihre erste und vornehmste Legitimirung findet, im Gewissen, das wir als religiöses Centralorgan erkannt haben. Und hier haben wir einen festen Boden, auf dem unsere Beweisführung Fuß fassen kann. Die Thatsache des moralischen Bewußtseins ist eine unverrückbar feststehende, von der sich der Mensch, auch wenn er den negirendsten Theorieen huldigt, niemals losmachen kann. Was in diesem Bewußtsein seine Bewährung findet, das ist unumstößliche Wahrheit, und was hier als vollendete Wahrheit sich ankündigt, das ist eben die absolute Wahrheit. Von diesem festen Ausgangspunkt kann darum die Beweisführung in

ſicherem, der zu beweiſenden Sache ſelbſt entſprechendem Fortſchritte weitergehen. Damit iſt aber nicht ausgeſchloſſen, daß wir das Chriſtenthum darauf anſehen, ob und in welchem Sinne es Offenbarung iſt. Die Frage der Offenbarung wird ſchon zu ihrem Rechte kommen; den Ausgangspunkt und Mittelpunkt des Ganzen darf ſie aber nicht bilden.

Das moraliſche Bewußtſein haben wir nun am Schluſſe des erſten Theiles ſeinem allgemeinen Inhalte nach analyſirt und daraus erſtens die Grundzüge einer natürlichen Religion entwickelt, zweitens aber erkannt, daß aus dem Gewiſſen im Verein mit der Denk- und Willensthätigkeit nicht alles das reſultirt, was das religiös-ſittliche Bedürfniß erheiſcht, daß wir alſo, wenn dieſem Genüge geſchehen ſoll, auf eine erlöſende Offenbarung Gottes angewieſen ſind. Daran ſchließt ſich ganz naturgemäß, daß wir das Chriſtenthum erſtens als Beſtätigung der natürlichen Religion und zweitens als Religion des Heiles oder der Erlöſung betrachten. Wir haben aber weiter am Schluſſe der allgemeinen Einleitung bemerkt, daß die geſchichtlichen Wirkungen der chriſtlichen Religion als zum vollſtändigen apologetiſchen Stoffe gehörig auch zu ihrem Rechte kommen ſollen; in ihnen ſoll die ſubjective Bewährung des Chriſtenthums ihren objectiven Ausdruck finden. Wie ſich darum an die Feſtſtellung des ſubjectiven Erlöſungsbedürfniſſes, worin der erſte Theil des erſten Bandes ſeine Spitze hat, im zweiten Theile die Nachweiſung des Ungenügenden der außerchriſtlichen Volksreligionen ſchloß, ſo wird ſich an jene beiden Theile der Beweisführung des Chriſtenthums für das Subject die Betrachtung ſeiner geſchichtlichen Bewährung oder des Chriſtenthums als Culturmacht als dritter Theil anfügen.

Die hiſtoriſchen Beweiſe für die Wahrheit der chriſtlichen Thatſachen werden in den beiden erſten Theilen trotz ihres vorwiegend ſubjectiven Charakters ihre geeignete Stelle finden, nicht minder die Widerlegung der Gegenſätze, und zwar in folgender Weiſe: Nachdem zuerſt das religiös-ſittliche Bedürfniß dargelegt iſt, wird zweitens gefragt: als was erſcheint das Chriſtenthum nach hiſtoriſcher Beglaubigung? wobei alle äußeren Gründe für und gegen zur Sprache kommen. Erſt wenn ſo die Wahrheit des Chriſtenthums, ſoweit es geſchehen kann, geſchichtlich feſtgeſtellt iſt, kann die Darlegung und Widerlegung der inneren Gegengründe folgen

und dann die positive Begründung der christlichen Religion nach ihrer inneren Wahrheit. Nach diesen vier Gruppen wird sich das Beweismaterial der beiden ersten Theile gliedern, während der dritte sich lediglich auf historischem Boden bewegt.

III. Die Erkenntnißquelle des Christenthums.

1.

Das Christenthum wollen wir wissenschaftlich rechtfertigen. Aber was ist denn das Christenthum, worin besteht sein eigenthümliches Wesen? Ueber nichts gehen ja bekanntlich die Ansichten so sehr auseinander als darüber, was man unter der christlichen Religion sich zu denken habe. Nach der übereinstimmenden kirchlichen Lehre der christlichen Confessionen ist das Christenthum die Religion der Erlösung, der Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gottesgemeinschaft, der Erhebung in den Stand der Gotteskindschaft, vermittelt objectiverseits durch Christi Person, insbesondere seinen Kreuzestod und seine Auferstehung, subjectiverseits durch die Aneignung des Heiles im Glauben. Diese altkirchliche Auffassung, wird aber von mehr als einer Seite erklärt, kann selbst bei nur wenig fortgeschrittenem Denken keine Gültigkeit mehr beanspruchen. So einfach und klar sie an sich ist, so widerspricht sie doch allgemein feststehenden Sätzen der Vernunft. Sie ruht auf der Voraussetzung übernatürlicher Einwirkung Gottes, das Wunder aber als Unterbrechung des Naturzusammenhangs widerspricht ebensosehr der Erfahrung als den Vernunftgesetzen. Mit der Möglichkeit des Wunders fällt auch die Auferstehung als Heilsthatsache dahin. Ebenso widerspricht die Lehre von dem Opfertode Jesu den allerersten Grundsätzen jeder vernünftigen Moral. „Den Einen für das Vergehen des Andern zu strafen, einen Unschuldigen, und wäre es auch sein freier Wille, leiden und dafür den Schuldigen straflos ausgehen zu lassen, das erkennt jetzt Jedermann als die Handlungsweise eines Barbaren; bei einer moralischen Schuld wie bei einer Geldschuld es als gleichgültig zu betrachten, ob der Schuldner selbst oder ein Anderer für ihn sie abträgt, darin erkennt jetzt Jedermann die Vorstellungsweise eines Barbaren.“*)

*) Strauß, der alte und der neue Glaube, 1. Aufl., S. 29.

Gibt man nun mit der Kirchenlehre das Christenthum selbst auf, so ist die Sache wieder sehr einfach. Aber nicht Viele, die mit jener zerfallen sind, haben die Consequenz und den Muth, mit Strauß zu bekennen: „Wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, kurz, wenn wir als ehrliche, aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr.“*) Das altkirchliche Dogma erklärt man durch die Fortschritte des Wissens für abrogirt, vom Christenthum selbst aber will man nicht lassen; ist auch die alte christliche Vorstellungsweise nicht mehr zu halten, so soll doch der ewige Gehalt des Christenthums bleiben. Aber was ist dieser? Das Christenthum ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, erklärt Hegel, die Menschwerdung Gottes ist sein ewiger Inhalt. Das Dogma besitzt diesen Inhalt nur in der Form der Vorstellung, ihn in die Form des Begriffes zu erheben, ist die Sache der Philosophie. Doch diese Erklärung konnte von Anfang an nur in kleineren Kreisen und auch in diesen nur für kurze Zeit befriedigen. Die Ueberbrückung der Kluft zwischen dem der Kirchenlehre entfremdeten philosophischen Denken und dem Dogma war eine gekünstelte und offenbar unwahre. Wenn also die Menschwerdung Gottes nach Hegel'scher Auffassung der ewige Wesensgehalt der christlichen Religion nicht sein kann, was bleibt als solcher übrig? Die flachen Rationalisten der neuen Zeit wie die der alten ziehen sich auf die christliche Moral zurück; die Sittenlehre Christi, das soll das „Christenthum Christi“ sein. Doch, wenn dieses auf reine Moral zurückgeführte Christenthum mit dem eigenthümlichen Wesen der christlichen Religion sich nicht deckt, worin ist dann dieses zu suchen? Fehlt dem Christenthum vielleicht aller substantielle Lehrgehalt? Nach Zeller allerdings. Auf die Frage, worin das Wesen des Christenthums zu suchen sei, wenn es im Urchristenthum nicht zu finden ist, antwortet er in seiner Verlegenheit: „Ueberall, wenn man will, oder auch nirgends. Das Christenthum ist ein geschichtliches Princip, dessen Wesen daher auch nur aus dem Ganzen erkannt werden kann. Was das Christenthum sei, können wir nur aus dem abnehmen, was es geworden ist.“**) Das

*) a. a. O., S. 90.

**) Das Urchristenthum, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, S. 265.

ist wenigstens noch eine bestimmte Antwort. Andere machen sich's aber leichter. Sie nehmen ihren Flug in die nebelhafte Region der Phrase, gebrauchen schillernde Redensarten, christlich klingende Sätze, mit denen sie dem Christenthum fremdartige Gedanken verbinden oder auch gar keine, faseln von dem in der Gegenwart lebendigen Geiste Christi, den sie mit dem Weltgeist identificiren, daher es nur einer freien Kirchenverfassung bedürfe, um den christlichen Geist zur vollen Entfaltung gelangen zu lassen.

Sonach stünde es um unsere Sache recht schlecht. Wir haben uns die Aufgabe gestellt, die Wahrheit einer Sache zu beweisen, von der nicht einmal festgestellt ist, was sie ihrem eigentlichen Kerne nach ist. Haftet dem Christenthum eine solche Unbestimmbarkeit seines Wesens an, daß mit gleichem Recht oder Unrecht die verschiedensten und ganz entgegengesetzte Bestimmungen darüber möglich sind, so ist die Mühe der Apologetik die vergeblichste, die man sich machen kann. Irgendwoher muß das Christenthum in seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit klar zu erkennen sein, andernfalls ist es das allein Vernünftige, nicht nur nicht apologetisch, sondern überhaupt gar nicht sich mit ihm zu befassen. So werden wir auf die Frage nach der Erkenntnißquelle des Christenthums geführt.

2.

Hier haben wir vor Allem der liberalen Theologie das Zugeständniß zu machen, daß die Kirchenlehre diese Quelle *nicht* sein kann. Die Apologetik geht nicht nur katholischer, sondern in der Regel auch protestantischer Seits, da sie auch im protestantischen Lager fast ausnahmslos von streng Orthodoxen gepflegt wird, von den kirchlichen Lehrfestsetzungen aus. In diesen wird die authentische Darstellung der christlichen Wahrheit vorausgesetzt, aus ihnen werden die einzelnen Momente genommen, welche die Apologetik sich zum Object ihrer Thätigkeit macht. Das ist nun zwar in der katholischen Theologie ganz in der Ordnung. Wenn die Kirche als unfehlbare Inhaberin des heiligen Geistes feststellt, was als christliche Lehre zu gelten hat, so hat die Apologetik nur den Lehrbestimmungen der Kirche die Darstellung des Christenthums zu entnehmen. Anders verhält es sich aber in der protestantischen Theologie. Die evangelische Kirche entbehrt einer feststehenden Lehr-

autorität.*) Sie hat allerdings in den symbolischen Büchern ihr Glaubensbekenntniß niedergelegt und zwar ein bis in's genaueste Detail ausgeführtes Glaubensbekenntniß. Indem sie aber zugleich das Princip der freien Forschung aufgestellt hat, ist dem in den symbolischen Büchern niedergelegten kirchlichen Lehrbegriffe die normative Autorität entzogen. Der Grundsatz der freien Forschung und daneben ein in's Einzelne ausgeführtes Glaubensbekenntniß, das sind zwei Dinge, die sich gegenseitig ausschließen. Eine höhere Einheit, aus welcher beide Principien gleichmäßig hervorgehen, gibt es aber vorderhand nicht. Die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche haben auch viel zu sehr theologischen, genauer dogmatischen und zwar zum Theile recht einseitig dogmatischen Charakter, als daß man sie bei der Darstellung der christlichen Lehre zu Grunde legen könnte. Sie bezeichnen das Anfangsstadium der protestantischen Theologie, aber als Erkenntnißquelle des Wesens des Christenthums können sie nicht gebraucht werden.

3.

Wir sind demnach, um die das Wesen des Christenthums constituirenden Momente darzulegen, auf die heilige Schrift selbst, näher auf das neue Testament als Erkenntnißquelle gewiesen, und nur wenn wir von der kirchlichen Lehrbildung als einer solchen, von der es fraglich ist, ob und wieweit sie den Inhalt der christlichen Religion getreu wiedergibt, absehend, uns auf die Schrift stellen, werden wir dem Formalprincip des Protestantismus gerecht.

Aber gerade wenn wir uns auf die heilige Schrift zurückziehen, scheint uns der Boden unter den Füßen zu wanken. Wenn die protestantische Kirche die alleinige Autorität der Bibel in Glaubenssachen als ihr formales Princip aufstellte, so that sie dies im guten Glauben an den göttlichen Ursprung der biblischen Bücher. Wenngleich schon Luther über einzelne Theile der neutestamentlichen Schriftensammlung ein geringschätzendes Urtheil gefällt hat, so hat dies doch auf die Gesammtanschauung der evangelischen Kirche von der heiligen Schrift keinen Einfluß gehabt, und auch bei ihm selbst stehen solche Urtheile nur vereinzelt da, ohne daß die

*) Vgl. meine Schrift über Kirche und Staat, S. 161 ff.

Glaubwürdigkeit der Bibel ihm in Frage gestellt worden wäre. Der evangelischen Kirche und der in ihr sich bildenden protestantischen Theologie stand die wörtliche Inspirirtheit der heiligen Schrift und ihre unverbrüchliche Glaubwürdigkeit fest, und so lange daran nicht gezweifelt wurde, war es etwas sehr Einfaches, daß und wie das neue Testament als Erkenntnißquelle des Christenthums zu betrachten sei.

Wir heutzutage sind in einer andern Lage als die Theologen des Zeitalters der Orthodoxie. Nachdem die kritische Tübinger Schule mit dem Muthe aufgetreten ist, die evangelischen Berichte nach denselben Grundsätzen zu behandeln, welche für die Betrachtung anderer Geschichtsquellen längst gelten und in Folge ihrer Untersuchungen die meisten Theile des neuen Testaments angefochten sind, stellt sich die Sache nicht mehr so einfach. Bevor wir zum Gebrauche der Bibel als Erkenntnißquelle des Christenthums übergehen, haben wir uns mit der biblischen Kritik auseinanderzusetzen; nur dadurch können wir die Geltung des neuen Testamentes als Fundamentalurkunde der christlichen Religion wissenschaftlich begründen, und ebendaraus wird sich die nähere Bestimmung ergeben, in welchem Sinne die neutestamentlichen Schriften als solche Urkunden zu gebrauchen sind.

Die Apologetik hat sich in allen Stücken den Charakter als Wissenschaft zu wahren. Unmöglich kann sie sich darum auf den Standpunkt jener Theologie begeben, für welche die biblische Kritik gar nicht existirt, welche mit völliger Ignorirung der geschichtlichen Entstehung der einzelnen biblischen Bücher sowie ihrer Sammlung zu einem Ganzen die heilige Schrift als den in sich geschlossenen Organismus der geoffenbarten Wahrheit ansieht, dessen nothwendige Glieder die einzelnen biblischen Schriften sind. So bequem diese Ansicht ist, indem sie an den schwierigsten Fragen der Theologie einfach vorbeiführt, so hat sie ebendarum gar keinen wissenschaftlichen Werth. Sie kann nur dem Standpunkt des unmittelbaren religiösen Gefühles genügen. Wo aber über den Glaubensinhalt und Glaubensgrund nachgedacht wird, ganz besonders wo solcher dem wissenschaftlichen Denken zum Objecte dient, muß darüber hinausgegangen werden. Denn worauf ruht jene Ansicht von der Bibel? Die erfahrene göttliche Lebenskraft der heiligen Schrift ist es, so wird von jener Seite erklärt, worauf unser Glaube

an sie als das untrügliche Wort Gottes ruht, sie überhebt uns aller kritischen Zweifel.*) Dabei kann aber eine wissenschaftliche Betrachtungsweise unmöglich stehen bleiben. Jene Erfahrung der göttlichen Lebenskraft der heiligen Schrift ist doch nur der Reflex ihres religiös-sittlichen Geistes in dem für das Göttliche empfänglichen Gemüthe. Damit ist aber über das Einzelne des Inhaltes der biblischen Bücher und über ihre Entstehung noch nichts gegeben. Allerdings macht die Bibel auf den religiös-empfänglichen Menschen den Eindruck des Göttlichen, und auf diesem ruht in erster Linie die richtige Stellung zur Bibel und ihr Verständniß; nur wer den göttlichen Geisteshauch aus ihr verspürt hat und sie aus ihrem Geiste zu verstehen sucht, vermag in sie einzudringen; von einem fremden Geiste aus wird man nie in sie einzudringen vermögen. Dieser unmittelbare göttliche Wahrheitseindruck beweist aber nur für die Göttlichkeit der Schrift im allgemeinsten Sinne. Von hier aus sofort zu schließen: also ist die Schrift bis in ihre einzelnsten Theile ein geistiger Organismus untrüglicher Wahrheit, das ist kein Schluß, sondern ein gewaltiger Sprung. Ueber das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen in ihr, über das Alter oder die Aechtheit einzelner Bücher, sowie über Einzelnes ihres Inhaltes ist damit zunächst noch nichts ausgesagt. Es ist z. B. dabei vorderhand völlig unentschieden, ob das Johannesevangelium in seiner gegenwärtigen Gestalt vom Apostel Johannes herrührt oder nicht, ob die beiden Schöpfungsberichte 1. Mos. 1 und 2 einander widersprechen oder ergänzen, ob Paulus und Jakobus über die Rechtfertigung Widersprechendes lehren oder nicht. Dies und Anderes sind auch auf dem Standpunkte des durch den Geist der heiligen Schrift geweckten christlichen Glaubens offene Fragen. Für das unmittelbare religiöse Gefühl mögen solche Fragen von keinem Belange sein, und wer über dieses nicht hinausschreitet, mag sich bei der erfahrenen Lebenskraft der heiligen Schrift beruhigen. Sobald aber über den Glauben reflectirt wird, stellen sich solche Fragen ein; sie abweisen heißt in diesem Stücke auf das Denken Verzicht leisten. Eine Theologie, die ihnen aus dem Wege geht,

*) Nur diese Begründung der Schriftautorität hat protestantischer Seits einen Sinn. Von der Schrift als bloß äußerer Autorität auszugehen, ist verstandlos, wenn nicht diese wie in der katholischen Theologie auf der Autorität der Kirche ruht; ohne diese schwebt jene in der Luft.

verdient diesen Namen nicht, es fehlt ihr der wissenschaftliche Charakter. So kann auch die Apologetik, wenn sie auf wissenschaftlichen Werth Anspruch machen will, bei der Frage nach der Erkenntnißquelle der christlichen Religion die biblische Kritik nicht außer Acht lassen. Würde sie mit Ignorirung der Kritik einfach erklären: es ist das biblische Christenthum, was den Gegenstand der Vertheidigung bildet, so fehlte ihr der feste Halt, und dies gilt ganz besonders in einer Zeit, welche sich mit Vorliebe den kritischen Fragen zugewendet hat.

Aber *wie* hat sich die Apologetik zur Bibelkritik zu stellen? Etwa in der Weise jener apologetischen Kritik, welcher es bei den kritischen Fragen nie ein wirklicher Ernst ist, welcher es nur darum zu thun ist, alle einzelnen Theile der Bibel als authentisch und völlig glaubwürdig zu erweisen und welcher vor aller Untersuchung dieses Resultat vollkommen feststeht? In der orthodoxen Theologie wird die Kritik, soweit man sich mit ihr einläßt, lediglich in apologetischem Sinne behandelt, wobei sich dann von selbst versteht, daß, wenn sie in dem System der Apologetik zu Worte kommt, dies nur zu dem Zwecke geschehen kann, die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift im Ganzen und Einzelnen zu retten. Am bestimmtesten hat sich über die Grundsätze dieser sogenannten positiven, auch „wohlgesinnten" Kritik *Ebrard* ausgesprochen.*) Vor Allem wird der Satz aufgestellt: „Die heilige Schrift als Gotteswort und Gnadenmittel steht über unserm Urtheil; wir als Christen haben nicht Kritik zu üben an ihr, sondern sie übt Kritik an uns, und wer erst einmal als Christ in der Person Christi die Fülle des Heiles und der Wahrheit erkannt hat, der unterwirft sich wie als Christ so als christlicher Theologe dem Worte, das von ihm zeuget, als der alleinigen und obersten norma credendorum."**) Nicht die heilige Schrift, wohl aber die heiligen *Schriften*, aus denen sie besteht, sofern diese an bestimmten Orten, von bestimmten Verfassern, zu bestimmten Zwecken u. s. w. verfaßt wurden, bilden das Object kritischer Untersuchungen, deren Zweck ist, sich über Alter, Verfasser, Entstehungsweise u. s. w. der biblischen Bücher die größtmögliche

*) In dem Artikel: Biblische Kritik, in Herzog's Realencyklopädie, Bd. VIII., S. 90—106 und: Kritik der evangelischen Geschichte, 3. Aufl. 1868., S. 1—3 und 72—77.

**) Bei Herzog, S. 90.

Gewißheit zu verschaffen. Der einzelne gläubige Christ zwar, und auch der Theologe als Christ, bedarf der kritischen Untersuchung nicht, da sich ihm die heilige Schrift als organisches Ganzes in seiner Gotteskraft erwiesen hat. Dagegen ist die Kritik nothwendig für die gesammte Gemeinde, da diese nicht nur aus gläubigen und geförderten Christen, sondern auch aus noch zu gewinnenden und ungeförderten Gliedern besteht. Für solche hat die Kritik die Einwürfe gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher zu widerlegen; sie hat also lediglich apologetischen Zweck und Charakter. Diese Kritik erhebt den Anspruch der religiösen Voraussetzungslosigkeit, welche gegnerischer Seits als Grundbedingung der kritischen Untersuchungen aufgestellt wird, nicht. Eine solche Voraussetzungslosigkeit ist überhaupt undenkbar. Auf der negativen wie auf der positiven Seite bringt man gewisse religiöse, philosophische oder dogmatische Voraussetzungen zu den kritischen Operationen mit, und so geht die positive Kritik von der Voraussetzung des christlichen Glaubens aus. Trotz dieser Voraussetzung bleibt die Möglichkeit einer biblischen Kritik für die positive Theologie. Denn ist auch die religiöse Voraussetzungslosigkeit undenkbar, so ist dagegen die Freiheit von historisch-kritischen Voraussetzungen möglich und zu fordern. Es ist das rein Historische und das Dogmatische auseinanderzuhalten. „In den kritischen Operationen selbst hat der Theologe scharf zuzusehen und Acht zu geben, wie weit man auf rein historisch-kritischem Wege in der Beweisführung komme und wo und auf welchen Punkten die religiösen oder religiös-dogmatischen Voraussetzungen nothwendig (sowohl bei dem negativen als bei dem positiven Kritiker) einzuwirken anfangen.“*) Diese positive Kritik hat dann eine doppelte Aufgabe. Sie beginnt mit einer „discursiv-analytischen Prüfung, welche von der Skepsis im guten Sinne ausgeht und auf objectiv-gesicherte, auch dem Gegner Anerkennung abnöthigende Beweise im strengsten Sinne hinarbeitet.“ Darin besteht aber nur die geringere Hälfte ihrer Arbeit. Die höhere Aufgabe der Kritik ist die „reproductiv-synthetische.“ „Aus der inneren Geistesverwandtschaft, diesem centralen Verstehen heraus muß der wahre Kritiker jene Geschichte, welche den Stoff und Inhalt der heiligen Schriften neuen Testaments bildet, in ihrem eigenen und

*) Kritik der evangelischen Geschichte, S. 2.

einheitlichen Gange sich zur Anschauung zu bringen und sie als eine einheitliche zu begreifen, sie also synthetisch zu reproduciren suchen, und der aus solcher synthetischer Anschauung sich ergebende Inductionsbeweis oder Beweis der Evidenz wirkt fruchtbarer und nachhaltiger als alle discursiv-analytischen Beweisführungen in Betreff einzelner in Frage stehender Punkte."*) Diesen Grundsätzen gemäß gibt es auch für Ebrard eine Einleitungswissenschaft oder Kritik der Schriften des alten und neuen Testaments, deren Resultate frei sind, durchaus nicht. Die Einleitungswissenschaft ist ihm vielmehr „durchaus apologetischer Natur". Als integrirenden Bestandtheil der Apologetik nimmt er sie aber gleichwohl nicht in das System der Apologetik auf, theils aus dem Zweckmäßigkeitsgrunde, weil sie „durch die Größe ihres Umfanges die umgrenzende Form der Apologetik sprengen würde", noch mehr aber „aus dem innerlichen Grunde, weil jene Kritik, insofern sie nothwendig den bestimmten, zu irgend einer Zeit gemachten Einwürfen und aufgestellten Ansichten und Hypothesen nachzugehen und dieselben zu prüfen und zu beleuchten hat, durchaus der Apologie, aber nicht der Apologetik angehört".**)

Diese Deduction macht im Ganzen sofort den Eindruck des Gesuchten und Gezwungenen. Es findet sich in ihr kein natürlicher klarer Fortschritt der Gedanken. Was in dem einen Satze behauptet wird, dem wird im andern widersprochen, ohne daß dieser Widerspruch in einem weiterfolgenden durch klar dargelegte Vereinigung der einander entgegenstehenden Momente aufgehoben würde. Wenn von der Behauptung ausgegangen wird, die heilige Schrift stehe über der Kritik, und dann zu dem Satze weitergeschritten wird, die heiligen Schriften dagegen seien Object der Kritik, so ist der Widerspruch ein in die Augen springender, und derselbe muß um so mehr auffallen, als Ebrard selbst die Identität der heiligen Schrift und der heiligen Schriften anerkennen muß. Denn er sagt: „Die heiligen Schriften sind ja nichts Anderes neben der heiligen Schrift, sondern der Complex der heiligen Schriften ist eben die heilige Schrift selber."***) Wie beide Sätze zusammen bestehen können, sowohl der: die heilige Schrift steht über der Kritik, als

*) Bei Herzog, S. 93 f.
**) Apologetik, Bd. I., S. 8.
***) Bei Herzog, S. 91.

der andere: die heiligen Schriften unterliegen der kritischen Untersuchung, dies wird nirgends zu zeigen versucht. Weiter, wenn behauptet wird, der Theologe als gläubiger Christ bedürfe der Kritik nicht, weil sie ihm die ganze heilige Schrift als organisches Ganzes in ihrer Gotteskraft bewiesen habe, so steht diese Behauptung ohne Beweis da; denn, wie schon oben bemerkt wurde, folgt daraus, daß die heilige Schrift den göttlichen Wahrheitseindruck macht, noch nicht, daß sie ein organisches Ganzes von untrüglicher Gültigkeit ist; das ist ein Sprung. Was aber die Hauptsache ist, so ist eben eine Kritik, die rein apologetischer Natur ist, deren Hauptresultat also im Voraus schon feststeht und die dann nur darauf hinarbeiten kann, dieses in's Einzelne auszuführen und im Einzelnen zu beweisen, keine Kritik mehr; auf welche Resultate die Kritik hinauskommt, das muß ihr frei stehen; im anderen Falle ist sie keine wissenschaftliche Kritik, sondern eine advocatische Kunst. Eine apologetische Kritik steht also im Widerspruch mit dem Begriffe der Kritik. Sie steht aber weiter im Widerspruch mit der prätendirten historisch-kritischen Voraussetzungslosigkeit. Denn bei dieser apologetischen Kritik steht ja nicht nur der religiöse Glaube, die christliche Weltanschauung von vornherein fest, sondern eben die Resultate der historisch-kritischen Untersuchung. Diese dürfen ja der Anschauung von der Schrift als eines organischen Ganzen von unfehlbarer göttlicher Wahrheit nicht widersprechen, sondern haben dieselbe nur auf sowohl analytischem als synthetischem Wege zur vollen Evidenz zu bringen. Endlich verwickelt sich Ebrard in Widerspruch mit sich, indem er das eine Mal die Nothwendigkeit der Kritik aus dem Bedürfnisse der erst zu gewinnenden Glieder der Gemeinde ableitet, ein anderes Mal*) aus dem Wesen des Christenthums selbst. Denn er beginnt seine Evangelien-Kritik mit folgenden Sätzen: „Daß eine Kritik sei und daß dieselbe in der Theologie berechtigt sei, folgt aus dem inneren Wesen des Christenthums. Denn ist dasselbe die von Gott ewig gewollte, aber in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte vollbrachte Erlösung, so folgt, daß ein Bedürfniß nach derselben zwar in jedem einzelnen Individuum, wo und wann es immer lebe, psychologisch gegeben sein könne, ja müsse, und daß sich also das Postulat einer Er-

*) In der Kritik der evangelischen Geschichte, S. 1.

lösung mehr oder minder rein auch unabhängig von der Erlösungsthatsache auf aprioristischem Wege entwickeln, die historische Thatsache jener Erlösung aber nimmermehr auf anderem als dem gewöhnlichen Wege historischer Mittheilung (durch mündliche Erzählung oder Schriften) der Nachwelt und den Fernelebenden bekannt werden könne. Hiernach unterliegen denn auch diese Schriften und mit ihnen ihr Inhalt der nämlichen historischen Kritik wie alle geschichtlichen Monumente." Nun ja, wenn die biblische Kritik aus dem Wesen des Christenthums als einer historisch gegebenen Religion als eine Nothwendigkeit folgt, so folgt auch das Weitere, daß diese Kritik keine irgendwie gebundene sein darf, daß sie wirkliche Kritik sein muß. Das ist aber etwas ganz Anderes als jene apologetische Kritik, welche nur den Zweck hat, den noch ungläubigen oder noch nicht geförderten Gemeindegliedern die a priori feststehende Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift anzudemonstriren.

Man sieht an diesem Beispiele, wie es mit dieser positiven Kritik steht. Wenn sie auch in manchem Einzelnen Tüchtiges und Haltbares geleistet und in manchen Stücken gegen die negative Kritik ganz Triftiges eingewendet hat, so fehlt es ihr doch an aller principiell begründeten Haltung und sie laborirt so an einer Halbheit, die ihr den wissenschaftlichen Werth benimmt. Daß die biblischen Schriften der Kritik unterliegen, wagt sie nicht zu bestreiten, denn dies würde gegen ganz evidente Wahrheit streiten. Einen Zweifel gegen das in der Bibel Ueberlieferte glaubt sie aber nicht aufkommen lassen zu dürfen, das würde gegen den christlichen Glauben verstoßen. So bewegt sie sich denn schwebend zwischen den beiden Mächten, der Wissenschaft und dem orthodoxen Glauben, hin und her, und die Theorien, welche dieser schwebenden Situation einen wissenschaftlichen Halt zu geben versuchen, können dann nur höchst geschraubt ausfallen. Eine Apologetik, die wissenschaftlich verfahren will, kann sich darum den Grundsätzen dieser Kritik nicht anschließen.

Selbst mit der Negirung der religiösen oder philosophischen Voraussetzungslosigkeit hat die positive Kritik nicht durchaus Recht. Der von dieser Seite unendlich oft wiederholte und für unumstößlich gehaltene Satz, daß Jeder zu der kritischen Betrachtung der Bibel gewisse religiöse, dogmatische oder philosophische Voraussetzungen mitbringe, gilt wenigstens nicht in der Ausdehnung, wie

er aufgestellt wird. Daß Jeder auf einem bestimmten religiösen oder philosophischen Standpunkt stehe, oder gar noch genauer, wie Ebrard meint, daß er entweder einen lebendigen Gott habe oder an einen unbewußten Weltproceß glaube, ist unrichtig. Daß Jeder ein bestimmtes moralisches Verhalten hat, das ist wahr; daß aber Jeder ein bestimmtes religiöses Verhalten haben müsse, kann mit Grund nicht behauptet werden und kann durch Thatsachen widerlegt werden. Es gibt allerdings Leute, die, auf rein moralischem Standpunkte stehend, der Religion weder feindlich entgegenstehen noch ihr positiv zugethan sind. Ob diese indifferente Stellung ihnen für die Dauer genügt, ob sie nicht vielmehr genöthigt sind, früher oder später darüber hinauszuschreiten und entweder in ein negatives oder in ein positives Verhältniß zur religiösen Weltanschauung zu treten, diese Frage bleibt hier ganz außer Acht. Genug, wenn das feststeht — und es ist Thatsache — daß es wenigstens eine solche religiös-indifferente Stellung gibt. Noch weniger aber kann behauptet werden, daß Jeder eine bestimmte, theistische oder pantheistische, Weltanschauung habe. Daß man sich aber auch im Zustande solcher religiösen oder philosophischen Ungewißheit mit der Bibel und ihrer Kritik überhaupt abgeben könne und wolle, wird nicht bestritten werden können. Ja, gerade dieser immerhin peinliche Zustand kann zur Beschäftigung mit der Bibel und zwar zur kritischen Beschäftigung mit ihr führen, und dann ist es eben diese Beschäftigung, welche an ihrem Theile aus der Ungewißheit herauszuheben und zu einer christlichen oder antichristlichen Weltanschauung zu führen hilft. Wir haben darum jenem Satze, daß die Kritik keine voraussetzungslose sei, seine Allgemeinheit zu nehmen und ihn darauf zu beschränken, daß, wo eine bestimmte religiöse oder philosophische Stellung oder Weltanschauung vorhanden ist, sie allerdings auf die Kritik influirt und daß thatsächlich die positive wie die negative Kritik von Voraussetzungen ausgegangen ist. Wer von religiösem Interesse geleitet ist, wer insbesondere an einen lebendigen Gott glaubt und ein lebhaftes Erlösungsbedürfniß in sich trägt, der wird die heiligen Schriften anders ansehen als der, dem die Welt die naturgesetzlich zusammenhängende Erscheinung eines unbewußten Absoluten ist, der Alles in ihr in der Ordnung findet und an der Sünde als einem nothwendigen Moment der Entwicklung sich nicht stößt. Der Letztere wird die ganze biblische Weltanschauung perhorresciren müssen, den

wichtigsten, den grundlegenden biblischen Berichten wird er die Thatsächlichkeit absprechen müssen, und zu ihrer Bestreitung wird ihm die Kritik dienen müssen, während der Erstere weder an der Gottes- und Weltlehre der Bibel noch an ihren über das Maß des gewöhnlich Geschehenden hinausgehenden Erzählungen Anstoß nehmen wird, vielmehr von seinem Erlösungsbedürfniß aus ein in besonderen Thaten sich manifestirendes Eingreifen des lebendigen Gottes in die Geschichte geradezu erwarten muß. Daß aber die negative Kritik von einer der biblischen Weltanschauung diametral entgegengesetzten philosophischen Theorie ausgegangen ist und noch ausgeht, also nichts weniger als voraussetzungslos ist, das ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, worüber weiter unten genauer gesprochen werden wird.

Ohne also die Möglichkeit einer völlig voraussetzungslosen, von rein scientifischem Interesse geleiteten Kritik zu leugnen, concediren wir der positiven Kritik, daß wo die Betrachtung der heiligen Schrift von religiösem Interesse geleitet ist, dies auch für die wissenschaftliche Kritik der Bibel bestimmend ist, und wir gehen mit ihr noch weiter dahin, daß wir wie für die Theologie überhaupt so für die Apologetik insbesondere eine solche von religiösem Interesse ausgehende Kritik fordern. Eine von der Befriedigung des religiösen Erkenntnißbedürfnisses völlig absehende Behandlungsweise der christlichen Religionsurkunden hat überhaupt einen nur sehr untergeordneten Werth. Wenn man von diesem Standpunkte aus auch nicht soweit zu gehen hat wie der Philologe Fr. Aug. Wolf, der, nachdem er eine Zeitlang sich mit dem Studium des neuen Testamentes beschäftigt hatte, mit einer Art Horror von diesen Schriften, die ihn nach Inhalt und Form abstießen, sich abwandte und wieder zu den Classikern sich flüchtete, so ist doch das die nothwendige Consequenz, daß die Theologie als gesonderte Wissenschaft aufgegeben werden muß und die Bibel neben anderen Religionsurkunden nur noch ein Object für die Geschichte ist.*) Neben anderen Gegen-

*) Ganz richtig bemerkt Overbeck (über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie) gegen Paul de Lagarde, der in seiner Schrift: über das Verhältniß des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion, die Aufgabe der Theologie dahin bestimmt, die Religion überhaupt und die Gesetze, nach welchen sie sich darlebt, kennen zu lernen: „mit allen diesen Bestimmungen ist über diese Disciplin noch nichts ausgesagt, wodurch sie Anspruch hätte auf eine abgesonderte Stellung außerhalb unserer philosophischen Facultäten." (S. 85.)

ständen der historischen Wissenschaften müßte dann die Bibel zu so geringer Bedeutung herabsinken, daß es kaum noch zu begreifen wäre, wie es Theologen geben kann, Leute, die ihr ganzes Leben einer Wissenschaft widmen, deren Grundlage die vor der historischen Kritik so schlecht bestehende Bibel ist.

Soll es eine gesonderte, Theologie zu nennende Wissenschaft geben, so muß diese in erster Linie das religiöse Interesse fordern, und dieses steht mit dem wissenschaftlichen Interesse an und für sich durchaus nicht im Widerspruch, wie Overbeck in der eben angeführten Schrift an mehreren Stellen behauptet und von welcher Aufstellung seine ganze Auseinandersetzung über die Unchristlichkeit der Theologie ausgeht. Die Theologie ist eben die wissenschaftliche Verständigung über die Religion, und daß es eine solche nicht geben könne, ohne die Religion selbst aufzuheben, ist noch von Niemandem, auch von Overbeck nicht, bewiesen worden. Ist die Religion überhaupt und das Christenthum insbesondere im menschlichen Geiste begründet, so kann es darüber wie über alles Andere, was den menschlichen Geist erfüllt, eine wissenschaftliche Erkenntniß geben, und so wenig die anderen Objecte der wissenschaftlichen Verarbeitung durch diese zerstört werden, so wenig auch die Religion; das Zerstörungswerk kann sich hier und dort nur auf die der Sache sich anhängenden Irrthümer, niemals aber auf die Sache selbst richten. Wie aber bei jeder Denkarbeit das leitende Interesse eben auf den zu erkennenden Gegenstand gerichtet sein muß, so muß auch die auf die Religion bezogene Denkthätigkeit das religiöse Interesse zur Voraussetzung und Triebfeder haben. Das religiöse Interesse steht also mit dem wissenschaftlichen an sich nicht nur in keinem Widerspruch, sondern jenes fordert bei dem Vorhandensein wissenschaftlicher Befähigung dieses geradezu heraus. Die Religion wird, indem sie Object wissenschaftlichen Denkens wird, nicht aufgehoben, sondern sie tritt dadurch aus der Region des Gefühles und der Anschauung in das Licht eines geläuterten Bewußtseins, und darauf ruht die Möglichkeit, Nothwendigkeit und der Werth einer theologischen Wissenschaft.

Was von der Theologie im Allgemeinen gilt, das gilt auch von der wissenschaftlichen Behandlung der heiligen Schrift. Die Bibel will Religionsbuch sein und nichts als Religion treiben. Wer sich in sie hineinleben und sie verstehen will, muß von der Frage

nach religiöser Wahrheit ausgehen, und wer sie wissenschaftlich beurtheilen will, dem muß es um wissenschaftliche Erkenntniß der religiösen Wahrheit zu thun sein. Das ist die einzige, aber auch unumgänglich nothwendige Voraussetzung der theologischen Bibelkenntniß und auch der theologischen Bibelkritik; denn diese Voraussetzung ruht in der Sache selbst.*) Man darf deshalb die religiöse und die wissenschaftliche Betrachtungsweise der Bibel nicht auseinanderreißen, wie es z. B. Holtzmann thut, der sich über das Verhältniß beider also vernehmen läßt: „Unsere Urkundenbände haben es mit den neutestamentlichen Schriften als Geschichtsquellen zu thun. Es setzt dies aber einen ganz anderen Standpunkt der Betrachtung voraus, als derjenige ist, welchen das andächtige Interesse in der Regel einzunehmen pflegt. Denn das religiöse Leben aller Zeiten wird allerdings zu diesen Schriften stets wieder als zu den Quellen, daraus es geflossen ist, zurückkehren; sie haben für die Geschichte des religiösen Geistes dieselbe Bedeutung wie etwa die Schriften des classischen Alterthums für die Entwicklung des eigentlich gebildeten, des wissenschaftlichen Bewußtseins. Es sind in den Schriften des neuen Bundes die Grundformen alles religiösen Lebens, insonderheit aber des christlichen, niedergelegt; insofern sind sie für alle Zeiten maßgebend, und diese Bedeutung kann ihnen kein Resultat historischer oder literarischer Kritik rauben. Anders stellt sich die ganze Sache, wenn wir die biblischen Schriften nicht sowohl auf ihren religiösen Werth ansehen als vielmehr nach dem Maße ihres Werthes als geschichtlicher Urkunden fragen. Geschichte läßt sich eben einmal nicht glauben, wie man an Gott und Christus glaubt."**) Ferner: „Wem es blos darum zu thun ist zu wissen, daß wir in den alt- und neutestamentlichen Schriften die classische Literatur unserer Religion vor uns haben, zu welcher das Gott zugewandte Geistesleben der Völker immer wieder wie zu einem

*) Vgl. Landerer im Artikel: Hermeneutik, in der Herzog'schen Realencyklopädie Bd. V., S. 781: „Müssen nun schlechterdings gewisse Voraussetzungen gemacht werden und muß ein bestimmtes Interesse vorhanden sein, so kann der wahrhaft wissenschaftliche Standpunkt der Auslegung nur der sein, keine anderen Voraussetzungen zu machen, als sie dem Gegenstande selbst zu Grunde liegen, und kein anderes Interesse zu ihm hinzuzubringen, als er selbst fordert."

**) Bunsen's Bibelwerk, Bd. VIII., S. 3.

unversiegbaren Jugendbrunnen zurückkehren wird, der mag getrost die Resultate der Kritik ignoriren. Sie will, ja sie kann diese Thatsache nicht erschüttern." „Die ursprünglichsten, frischesten und kennzeichnendsten Producte des christlichen Geistes wird das neue Testament nach wie vor umfassen, und ist insofern die fromme Praxis über alle Scrupulositäten, welche die Aechtheitsfrage erwecken, erhaben."*) Wenn nun aber die historische Kritik der Bibel zu dem Resultate führt, daß der Inhalt unsrer kanonischen Schriften ein Geflechte von Mythen und Abenteuerlichkeiten ist, wird dann gleichwohl der religiöse Werth der Bibel derselbe bleiben wie unter der Voraussetzung der geschichtlichen Wahrheit des in ihr Berichteten? Nicht um die Frage der Aechtheit oder der Unächtheit einzelner Bücher des Kanons handelt es sich ja bei der biblischen Kritik, sondern auch und vornehmlich darum, ob der Geschichts- und Lehrgehalt der Bibel wahr oder unwahr ist, und die Aechtheitsfragen stehen im Dienste der Beantwortung dieser Hauptfrage. Wie die Antwort darauf ausfällt, kann aber für die „fromme Praxis" nicht gleichgültig sein, ganz besonders bei dem Popularisirungsstreben der heutigen Wissenschaft. Besteht der wesentliche Inhalt der heiligen Schrift in Irrthum und in solchen Entstellungen von Thatsachen, daß diese in ihrer wahren Gestalt gar nicht mehr reconstruirt werden können, so kann sie auch nicht mehr als Quelle der religiösen Wahrheit und der Erbauung gelten, und es ist dann gar nicht einzusehen und von Holtzmann auch nicht gezeigt worden, wie die biblischen Schriftsteller als die Classiker auf dem Gebiete des Christenthums zu betrachten seien. Oder sollen sie dies, wenn es dem Inhalt nach unmöglich ist, der Form nach sein? Gewiß wird Niemand behaupten wollen, daß sie in dieser Beziehung mustergiltig sind. Ist dem Inhalte der heiligen Schriften die objective Wahrheit benommen und kann ihre Form der Anforderungen unsrer Zeit nicht genügen, so bleibt ihnen allerdings noch der Charakter, die ursprünglichsten Producte des christlichen Geistes zu sein; als solche haben sie aber nur noch ein psychologisches und ein geschichtliches Interesse, wie überhaupt der Mythenbildung jedes Volkes und jeder Religion ein solches zukommt. Die Quellen der religiösen Belehrung und Erbauung aber haben dann aufgehört zu sein, und es fragt

*) Recht und Pflicht der biblischen Kritik. Karlsruhe 1874. S. 5. 45.

sich, ob, wenn der christliche Geist in seiner Ursprünglichkeit keine anderen Producte hervorzubringen vermocht hat als Mythen und irrthümliche Anschauungen, die vor einer sittlich und intellectuell gereiften Denkweise nicht bestehen können, man sich nicht genöthigt sehen muß, das Christenthum aufgegeben. Daß man diese Consequenz nicht zieht, sondern die wissenschaftliche und die religiöse Betrachtung der Bibel neben einander ihre besonderen Wege ziehen läßt, wie wenn sie einander nichts angiengen, das ist Halbheit und Widerspruch, die mit der Rücksicht auf das praktisch-kirchliche Leben kaum zu entschuldigen sind.

Wir gerathen dagegen in keinen Widerspruch und genügen den Anforderungen wissenschaftlicher Behandlung wie der zu behandelnden Sache selbst, wenn wir als Bedingung des gelehrten Studiums der Bibel das religiöse Interesse gerade so in Anspruch nehmen wie für die sonstige Bibellectüre. Geht man von diesem aus, dann erhält man allerdings aus den heiligen Schriften einen anderen Eindruck, als wenn man an ihre Durchforschung vom Standpunkte eines ihnen ganz fremden oder ihrer Anschauung entgegengesetzten philosophischen Systems ausgeht oder sie nur unter den Gesichtspunkt historischer Betrachtung stellt. Der Eindruck wird dann allerdings der sein, den Thiersch in den Worten beschreibt: „Uns sind die heiligen Schriften nicht ein todter Buchstabe, den wir drehen und seciren könnten nach unseres Herzens Gelüsten, sie sind uns Geist und Leben, und wir fühlen in uns einen Geistesfunken, der aus ihrem Geiste stammt. Ihre Verfasser sind uns nicht farblose Individuen, bloße Namen und Zahlen, unbekannte Größen, aus denen sich machen läßt, was den Grillen des Augenblicks entspricht; sie sind uns Persönlichkeiten, die unserm innersten Geistesleben vertraut und befreundet sind, von denen wir wissen, daß weder Trug noch Leichtsinn in Angelegenheiten des Heiligen bei ihnen zu Hause ist.“*) Daraus folgt aber noch nicht im Mindesten, daß Alles in ihr unumstößliche Wahrheit, daß alles in ihr Berichtete historisch haltbar ist, noch weniger, daß die Bibel bis in ihre einzelnsten Theile als ein Organismus anzusehen ist, an dem kein Theil fehlen kann, ohne daß das Ganze alterirt würde, und am allerwenigsten

*) Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. 1845. S. 6.

folgt daraus die orthodoxe Inspirationslehre.*) Die Bibel ist einmal nicht vom Himmel gefallen, sondern von Menschen geschrieben, im Laufe der Zeiten entstanden und durch die Geschichte zu uns gekommen; daher unterliegt sie nach Form und Inhalt der sprachlichen und historischen Kritik. Das Erkenntnißbedürfniß des religiösen Geistes erheischt diese Kritik; nur durch sie kann erkannt werden, was göttlich und was menschlich in der heiligen Schrift ist, wie sich Göttliches und Menschliches zu einander verhalten und als was das Christenthum in seiner ursprünglichen Erscheinung sich kund gibt.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun einfach die Stellung, welche die Apologetik zur Bibelkritik einzunehmen hat. Sie hat erstens nicht die Aufgabe, den Nachweis der Aechtheit und Glaubwürdigkeit sämmtlicher biblischer Schriften zu geben. Dies nicht nur deshalb nicht, weil sie dadurch zu umfangreich würde,**) sondern vorzüg-

---

*) Es kann vom religiösen Standpunkte, ja selbst vom Standpunkte eines bestimmten Offenbarungsglaubens gar nicht erwartet werden, daß die Offenbarung uns in einer Weise gegeben sei, daß wir nur zuzugreifen hätten. Sehr gut sagt Rothe: „Gott gibt dem Menschen nichts fertig; alle seine Gaben gibt er ihm so, daß er (der Mensch) noch vollauf daran zu thun behält. Dies gilt namentlich auch von der heiligen Schrift.“ Stille Stunden. S. 165 (240).

**) Wie unstatthaft die Behandlung der Aechtheitsfrage der einzelnen biblischen Bücher in der Apologetik ist, das kann man am besten an Düsterdieck sehen in seinen „apologetischen Beiträgen“. Göttingen 1865. Diese Beiträge wollen zwar populär sein und schließen deshalb den gelehrten Apparat ausdrücklich aus, und insofern scheint die Anführung seiner Behandlung der Aechtheitsfragen hier nicht am Platze zu sein. Doch ist das Charakteristische derselben weniger die Weglassung des gelehrten Apparates als das summarische Verfahren, und ein solches müßte eine wissenschaftliche Apologetik, wenn sie nicht zu einem ganz ungeheuern Umfang anschwellen sollte, bezüglich der Aechtheitsfragen eben einhalten. Die Frage der Aechtheit oder Unächtheit des johanneischen Evangeliums z. B. entscheidet Düsterdieck kurz so: „Auch für die strengste historisch-kritische Wissenschaft steht es fest, daß unser viertes Evangelium und der erste von den drei Briefen, welche im Kanon den Namen des Johannes tragen, von der Hand des Apostels geschrieben sind. Die heute noch entgegenstehenden kritischen Ansichten ruhen nicht auf unbefangener Geschichtsforschung, sondern auf philosophischen Voraussetzungen, welche den christlichen Grundanschauungen widerstreite“ (I., S. 24.) Damit ist eben nichts geleistet. Auch Luthardt, der in seinen „apologetischen Vorträgen“ I., S. 163—184. 8. Aufl., die heilige Schrift behandelt, macht sich die Sache sehr leicht; von Beweis ist dort keine Spur vorhanden.

lich darum, weil sie durch eine solche Beweisführung, die sich die Resultate zum voraus festgesetzt hat, sich des freien wissenschaftlichen Charakters entkleiden würde. Sie hat zweitens nicht die Aufgabe, mit Umgehung der kritischen Fragen durch Aufzeigung der inneren Planmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der einzelnen biblischen Bücher und ihrer Harmonie die Göttlichkeit der heiligen Schrift zu erweisen.*) Solche Versuche können gegenüber den Einwürfen der historischen Kritik nichts entscheiden; kritische Bedenken können nur auf dem Wege der historischen Kritik ihre Erledigung finden. Erst dann, wenn die Glaubwürdigkeit aller einzelnen biblischen Schriften durch historische Beweisführung festgestellt wäre, hätte auf dieser gesicherten Unterlage der Beweis der Planmäßigkeit und Harmonie der Bibel einen Werth, müßte sich aber jedenfalls davor hüten, in Gezwungenheiten und Spielereien sich zu verlieren.**) Hätte also die Apologetik diesen Beweis der Göttlichkeit der heiligen Schrift in sich aufzunehmen, so müßte sie erst die historisch-kritischen Fragen alle zu Gunsten der Aechtheit der biblischen Schriften entschieden haben, und da die letztere Beweisführung nicht in ihrer Aufgabe liegt, so kann sie sich auch mit der ersteren nicht befassen. Die Apologetik hat sich vielmehr in durchaus freier Weise zu den Fragen der biblischen Kritik zu stellen. Sie setzt zwar nicht nur im Allgemeinen das religiöse Interesse, das der theologischen Bibeluntersuchung überhaupt zu Grunde liegen muß, voraus, sondern noch genauer das Erlösungsbedürfniß, ohne das es keine Bewahrheitung des Christenthums gibt. Von hier aus folgt ihr aber nicht im Mindesten ein Buchstabenglaube. Kein unbefangen und consequent denkender Mensch wird, wenn ihm die heilige Schrift den Eindruck der seinem Erlösungsbedürfniß entgegenkommenden Wahrheit macht, sofort den Schluß ziehen: also ist die Bibel im Ganzen und Einzelnen ein göttliches Werk, an dem ich in keiner Weise eine Prüfung anstellen darf, unter das ich meine Vernunft gefangen geben muß. Er wird vielmehr gerade von jenem Eindrucke aus, um zu sicherer Ueberzeugung zu gelangen, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mit-

*) In dieser Weise wird die heilige Schrift behandelt von Köppen: Die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit, und Grau: Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums, 2 Bde. 1871.

**) Von diesem Fehler ist wenigstens Köppen nicht freizusprechen.

teln zu der Untersuchung sich gedrungen fühlen, in welchem Sinne die Bibel göttliches Werk, was an ihr göttlich und was menschlich, was ihr bleibender Wahrheitsgehalt ist, und ganz besonders, ob das in ihr Berichtete historisch wahr ist. Bevor er sich dessen vergewissert hat, kann er nicht ruhen, so lange ist er nicht im Besitze einer christlichen Ueberzeugung, deren er sich als der Lösung seiner höchsten Herzens- und Lebensfragen erfreuen kann. Da es nun eben die Aufgabe der Apologetik ist, die Gewinnung der christlichen Wahrheitsüberzeugung in wissenschaftlicher Form darzulegen, so hat sie sich in gleicher Weise frei zu den eben genannten Fragen zu stellen. Mit unbefangener Prüfung hat darum die Apologetik den historischen Gehalt des Christenthums festzustellen und also zu zeigen, als was dieses nach historischer Beglaubigung erscheint und worin seine einzelnen constituirenden Momente bestehen. Diese Untersuchung wäre nun an und für keine apologetische, sondern eine solche, welche der eigentlichen apologetischen Beweisführung vorauszugehen hat; denn bevor das Christenthum in seinem Wahrheitsgehalte legitimirt werden kann, muß erst festgestellt sein, worin dieser besteht. Sie muß aber nothwendig selbst apologetischen Charakter annehmen, weil es sich bei ihr um die historische Begründung dessen, was das Christenthum ist, gegenüber der historischen Bestreitung der christlichen Thatsachen handelt, einer Bestreitung, welche von dem Christenthum fremden Principien ausgeht. Wäre ohne Bekämpfung von Gegensätzen die historische Feststellung des Wesens des Christenthums möglich, so könnte die Apologetik die historischen Momente, welche das Wesen der christlichen Religion constituiren, der historischen Theologie einfach als Lehnsätze entnehmen. Da aber das Christenthum thatsächlich mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft angegriffen wird, so erfordert die christliche Ueberzeugung eine Vertheidigung und Begründung seiner grundlegenden Thatsachen, und diese zu geben gehört zur apologetischen Aufgabe. In der Reihenfolge wie die einzelnen constitutiven Momente der christlichen Religion im System der Apologetik zur Verhandlung kommen, werden sie, bevor an den Beweis ihrer inneren Bewahrheitung gegangen wird, nach ihrer historischen Seite mit unbefangener, jedoch vom religiösen Interesse geleiteten Untersuchung angesehen werden müssen.

4.

Damit haben wir unsere Stellung zu der historischen Kritik der Bibel im Allgemeinen gekennzeichnet. Während nun die einzelnen kritischen Fragen, soweit sie für uns in Betracht kommen müssen, im Verlaufe des ganzen Systems an den geeigneten Orten zur Verhandlung kommen werden, ist hier in der Einleitung auf Grund der dargelegten Grundsätze historisch zu untersuchen, ob und in welchem Sinne das neue Testament im Ganzen als Erkenntnißquelle des Christenthums anzusehen und zu gebrauchen ist.

Man redet nicht selten von feststehenden Resultaten der neutestamentlichen Kritik und versteht unter diesen die Ergebnisse der kritischen Forschungen der sogenannten Tübinger Schule, denen eine autoritative Geltung beigelegt wird. Darnach hätten wir an den Schriften des neuen Testamentes nur eine sehr trübe Quelle, um zum Verständniß des Christenthums zu kommen. Von allen diesen Schriften soll das Prädicat der Aechtheit nur den vier größeren pauliniſchen Briefen, nämlich dem an die Römer, den beiden an die Korinther und dem Galaterbrief und noch der Offenbarung Johannis zukommen; alle anderen werden als unächt in die nachapostolische Zeit verwiesen. Nur diese fünf Schriften könnten wir also als Fundamentalurkunden der christlichen Religion gebrauchen, die übrigen müßten außer Betracht bleiben.

Bei der unvergleichlich großen Bedeutung, welche die Kritik Baur's und seiner Schule unstreitig hat, haben wir, bevor an die positive Erörterung über den Quellenwerth des neutestamentlichen Kanons gegangen werden kann, unser Verhältniß zu dieser Kritik darzulegen. Ohne Scheu müssen wir bei aller Anerkennung des in den kritischen Forschungen dieser Schule zu Tage getretenen durchdringenden Scharfsinns und der Richtigkeit mancher ihrer Aufstellungen diese kritische Richtung im Ganzen für eine verfehlte erklären. Jene „feststehenden Resultate" können deshalb für uns keine Geltung haben, und wir können daher Auberlen nicht folgen, der in seinem apologetischen Versuche, sich auf den Standpunkt des Gegners begebend, seine Argumentation von den als ächt anerkannten biblischen Urkunden ausgeht.*) Die Anerkennung

*) Die göttliche Offenbarung, Bd. I., S. 5.

der Aechtheit jener fünf Schriften ruht bei Baur doch auf sehr schwachen Füßen. Alles, was dieser Kritiker zum Beweis der Aechtheit der vier großen pauliniſchen Briefe zu ſagen weiß, beſteht in dem Satze: „Gegen dieſe vier Briefe iſt nicht nur nie auch nur der geringſte Verdacht der Unächtheit erhoben worden, ſondern ſie tragen auch den Charakter pauliniſcher Originalität ſo unwiderſprechlich an ſich, daß ſich gar nicht denken läßt, welches Recht jeder kritiſche Zweifel gegen ſie geltend machen könnte.“*) Der erſte Theil dieſes Satzes iſt nicht einmal ganz richtig. Denn der Römerbrief z. B. iſt in ſeiner Aechtheit angegriffen worden, wenn dieſe Angriffe auch von keiner hervorzuhebenden Bedeutung waren. Abgeſehen aber davon, ſo iſt es allerdings Grundſatz einer beſonnenen Kritik, die Aechtheit eines Schriftwerkes erſt dann zu beſtreiten, wenn dringende Verdachtsgründe der Unächtheit zum Vorſchein kommen. Bei einer Kritik aber wie der Baur'ſchen, welcher, wie beſonders in der Kritik des johanneiſchen Evangeliums zu ſehen iſt, die Beglaubigung einer bibliſchen Schrift durch äußere Zeugniſſe ſo wenig gilt, hat jene Verſicherung, es ſei gegen dieſe Briefe noch kein Verdacht der Unächtheit erhoben worden, keinen Werth. Der zweite Theil des Satzes beruft ſich auf den Charakter der pauliniſchen Originalität. Aber woher kennt denn Baur dieſe, wenn doch das Bild, das die Apoſtelgeſchichte von Paulus entwirft, ein entſtelltes und alle andere den Namen dieſes Apoſtels tragenden Briefe unächt und erſt viel ſpäteren Datums ſind? Doch nur aus dieſen Briefen ſelbſt. Hier bewegt ſich der Kritiker doch offenbar im Cirkel.**) Der Beweis für die Aecht-

*) Paulus, 1. Aufl., S. 248.

**) Ebrard nennt (Kritik der evang. Geſchichte, S. 877 Note) die Behauptung der Aechtheit der vier Briefe von Seite Baur's eine Grille und bemerkt ſcharf, aber gewiß nicht unrichtig: „Daß er mit denſelben Argumenten, welche er gegen die Briefe an die Theſſalonicher, Philipper, Koloſſer, Philemon und gegen das Evangelium Johannis anwendet, auch jenen vier, von ihm in ſo gnädige Protection genommenen Briefen die Aechtheit, wenn er wollte, abſprechen könnte, iſt für jeden Unbefangenen klar. Werden Zeugniſſe des Clemens Romanus, wo Baur dieſelben nicht brauchen kann, mit der Bemerkung beſeitigt, daß der Brief des Clemens zwar gewiß von Clemens ſei, ob er aber von dem Clemens, der ein Apoſtelſchüler geweſen, wiſſe man nicht: warum ſollen dann Zeugniſſe desſelben Clemens einen höheren Werth haben, wenn ſie für die Aechtheit der Römer- und Korintherbriefe in die Schranken treten? Werden

heit der Offenbarung Johannis endlich beruht auf nichts als der behaupteten Unächtheit des johanneischen Evangeliums. Weil dieses unächt sei, so müsse jene ächt sein, das ist das ganze Argument. Wie wenig aber bei einem in alter und neuer Zeit so viel bestrittenen Buche ein solcher Aechtheitsbeweis leistet, bedarf keiner Ausführung.

Gegen die ganze Baur'sche Kritik haben wir aber den Einwand zu erheben, daß sie eine voreingenommene ist. Erstens setzt sie voraus, daß nichts in der Bibel Berichtete wahr sein könne, was in die Klasse der Wunder gehört, während es, wenn es überhaupt eine Religion der Erlösung gibt, an dieser nicht anstößig sein kann, wenn sie unter Ereignissen in's Leben trat, die über das Maß des gewöhnlichen geschichtlichen Verlaufes hinausgehen. Diese Voraussetzung wird von Baur ganz unverholen ausgesprochen und an die Spitze seiner Untersuchungen über die Kirchengeschichte gestellt. „Die geschichtliche Betrachtung, erklärt er, hat sehr natürlich das Interesse, auch schon das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen und dasselbe, soweit es überhaupt möglich ist, in seine natürlichen Elemente aufzulösen." Demgemäß ist das Christenthum lediglich als die „allgemeine Form des religiösen Bewußtseins" aufzufassen, welche durch die bisherige Geschichte vorbereitet wurde.*) Ferner: „Das Hauptargument gegen den späteren Ursprung unserer Evangelien bleibt immer dies, daß sie, jedes für sich und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann."**)

Nicht allein jedoch die allgemeine Abneigung gegen die Wunder, welche die Tübinger Kritik mit jeder negativen Kritik theilt, ist ihr Ausgangspunkt, sondern eine ausgebildete philosophische Weltanschauung, deren Grundgedanken die Möglichkeit der Wunder

alte Anspielungen, die massenhaft für das Alter und die Aechtheit des johanneischen Evangeliums auftreten, mit der Bemerkung beseitigt, daß man nicht criminell beweisen könne, ob wirklich die bestimmte Stelle citirt sei, ob nicht vielmehr der ähnlich lautende Ausdruck umgekehrt aus dem secundären Autor in das Johannesevangelium übergegangen sei: warum sollen die Citate gerade aus jenen vier pauliniſchen Favoritbriefen das Privilegium der Befreiung von derselben criminellen Untersuchung haben?"

*) Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, S. 1. 5.

**) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 530.

ausschließen. Es ist das den Principien der christlichen Weltbetrachtung diametral entgegenstehende System des Pantheismus, wornach Gott von der Welt nicht verschieden, nicht über der Welt stehend, sondern derselben lediglich immanent und sein Wirken als ein der Welt rein innerliches, gesetzmäßig zusammenhängendes gedacht wird. Genauer ist der Ausgangspunkt dieser Kritik der Pantheismus in der Form des Hegel'schen Systems. Der kühne Vorläufer der Tübinger Kritik, Dr. Fr. Strauß hat in der berühmten Schlußabhandlung zu seinem ersten Leben Jesu die Hegel'sche Philosophie ganz unverholen als seinen Standpunkt bezeichnet. Bei dem Meister der Schule jedoch könnte es zweifelhaft erscheinen, ob der Einfluß Schleiermacher's oder Hegel's der überwiegende gewesen ist. Sein Biograph Zeller wenigstens behauptet, der Einfluß der Hegel'schen Philosophie sei bei Baur lange nicht so hoch anzuschlagen als der des Schleiermacher'schen Systems, jene habe nur auf seine Geschichtsbehandlung eingewirkt.*) Wenn aber dem auch wirklich so wäre, so hätte also immerhin die Hegel'sche Philosophie auf Baur's Geschichtsbehandlung, auf welche es uns hier allein ankommt, eingewirkt. Das Schleiermacher'sche System, das dann von prädominirendem Einflusse wäre, steht jedoch ebensosehr als das Hegel'sche auf einem dem Christenthum heterogenen Boden, und wir werden später noch häufig Gelegenheit haben im Einzelnen zu zeigen, wie die Schleiermacher'sche Theologie durchaus auf philosophischen, der christlichen Weltanschauung fremden Grundlagen ruht und in derselben das eigenthümlich Christliche, anstatt mit den philosophischen Theorien zu innerer Einheit zu verwachsen, nicht ohne Widerspruch mit ihnen nur verbunden erscheint. Es läßt sich jedoch nachweisen und ist in der Zeller'schen Biographie ganz deutlich zu sehen, daß Baur frühzeitig und zwar schon im Jahre 1827, also geraume Zeit bevor er mit seinen ersten kritischen und kirchlich-historischen Arbeiten aufgetreten ist, angefangen hatte, über die Schleiermacher'schen Halbheiten und Verschleierungen hinauszuschreiten. Man kann füglich sagen, daß Baur nur in seinen ersten literarischen Productionen unter Schleiermacher'schem Einflusse stand, daß also dieser in Baur's Entwicklung nur ein vorübergehendes

*) Ferdinand Christian Baur, in den gesammelten Vorträgen und Abhandlungen, S. 361 u. 364.

Moment war. Die eigentlich epochemachenden Leistungen Baur's gehören der Kirchen- und Dogmengeschichte an, und die Behandlung dieser geht nachweisbar durchaus von Hegel'schen Principien aus und ist vom Hegel'schen Geiste durchdrungen. Das ist angesichts bestimmter Erklärungen Baur's gar nicht zu leugnen. Was er über die speculative Geschichtsbehandlung, welche er fordert und durch welche seine kirchenhistorischen Arbeiten von denen seiner Vorgänger sich unterscheiden sollen, sagt, das klingt gerade so, wie wenn es von Hegel selber ausgesprochen wäre. Zeller selbst muß gestehen,*) die Forderung der speculativen Geschichtsbehandlung habe Baur „mit Vorliebe in den Formeln der Hegel'schen Terminologie ausgesprochen, und so konnte um so eher der Schein entstehen, als ob es sich auch bei ihm um jene aprioriſche Geschichtsconstruction handle, welche Hegel allerdings nach der ganzen Anlage seines Systems und dem Charakter seiner Methode als einen Theil der von ihm versuchten aprioriſchen Construction des Universums verlangen mußte". Wozu aber sollte Baur die Hegel'sche Terminologie sich angeeignet haben, wenn er nicht auch Hegel's Gedanken acceptirt hätte! Er kann doch offenbar jene nicht anders zur Anwendung bringen, denn als entsprechenden Ausdruck für diese. Wenngleich Baur, wie ja natürlich bei seiner Detailforschung zu erwarten war, in seiner Behandlung der kirchlichen Geschichte dem Einzelnen und Individuellen mehr Rechnung getragen hat, als es Hegel möglich gewesen wäre, so sind doch seine Forderungen, die er an die speculative Geschichtsauffassung stellt, nicht nur nach der Form, sondern auch nach dem Inhalte den Grundsätzen der Hegel'schen Geschichtsconstruction entnommen, wie dies folgende Sätze in's völlige Licht setzen. Baur verlangt, „daß in der geschichtlichen Darstellung das Wesen des Geistes selbst, seine innere Bewegung und Entwicklung, sein von Moment zu Moment fortschreitendes Selbstbewußtsein sich darstelle", „daß alle zeitlichen Veränderungen als die wesentlichen und nothwendigen Momente erscheinen, durch die sich der Begriff hindurchbewegt, um, von der Negativität jeder zeitlichen Form immer weiter getrieben, Wesentliches und Unwesentliches mit dem immer strengeren Gericht des reinen Gedankens zu scheiden und durch alle Momente hindurch sich selbst in seinem

*) a. a. O., S. 407.

eigenen innersten Wesen zu erfassen".*) In der Einleitung zu den Vorlesungen über die Dogmengeschichte spricht er sich über die Aufgabe dieser Wissenschaft als speculativer so aus: „Daß es eine absolute Wahrheit gibt und somit auch ein Bewußtsein des Absoluten, ist die Grundvoraussetzung alles speculativen Denkens. Es ist das Absolute selbst, das auch das Wissen des Absoluten sein muß, weil es nicht das Absolute wäre, wenn es nicht das Absolute auch für das subjective Bewußtsein wäre. Vom speculativen Standpunkt aus kann daher die Dogmengeschichte nur als die Bewegung der absoluten Wahrheit betrachtet werden, die sich in ihr zum subjectiven Bewußtsein aufschließt, oder das bewegende Princip ist der denkende Geist, der nach dem Bewußtsein seiner selbst ringt, im Bewußtsein seiner selbst und seines wahren Wesens mit sich selbst eins werden will, und in diesem Proceß mit sich selbst im Dogma sich selbst objectivirt, sich selbst äußerlich wird, aber auch aus dieser Objectivität, zu welcher er sich entäußert, sich wieder in sich selbst zurücknimmt und zur Freiheit seines Selbstbewußtseins hindurchdringt."**) Hier ist doch gewiß der complete Hegel nicht zu verkennen. Wenn aber die in diesen Sätzen aufgestellten Principien für die Behandlung der kirchlichen Geschichte überhaupt gelten sollen, so müssen sie die leitenden sein auch bei der Kritik der christlichen Religionsurkunden. Die Kritik des Kanons ist ein Theil der Urgeschichte der christlichen Kirche, und diese

*) Die christliche Lehre von der Versöhnung, Vorw. S. VII. (Zeller, S. 406 f.)

**) Dogmengeschichte, Bd. I., S. 135 f. Die Abhängigkeit von Hegel gesteht auch der gegen Baur gewiß nicht eingenommene Schwarz zu. Er urtheilt in seiner Geschichte der neuesten Theologie, S. 150: „So rühmlich sich Baur vor allen andern Mitgliedern der Hegel'schen Schule durch gediegene Gelehrsamkeit auszeichnet, soll doch das Urtheil nicht unterdrückt werden, daß auch bei ihm ein gewisser Dualismus, ein Mangel an Verschmelzung des Allgemeinen und des Besondern spürbar ist, daß das Allgemeine öfter wohl eine von vornherein fertige logische Kategorie ist, in welche das Einzelne wie in eine Schlinge gefangen wird, das nur wie eine Etikette ihm äußerlich angeklebt ist. Es ist, möchte man sagen, öfter eine abstract-logische Kategorie angewandt, da, wo man eine concret-historische wünschte und erwartete. So ist namentlich zu viel mit den Kategorien Objectivität und Subjectivität, Identität und Differenz, Ansichsein und Fürsichsein und ähnlichen gearbeitet und dadurch ein ermüdender, den Reichthum des Thatsächlichen nicht erschöpfender Formalismus zur Herrschaft gebracht."

ein Theil der Kirchengeschichte; was für diese gilt, gilt also auch für jene.

Der Werth der Baur'schen Kritik als integrirenden Bestandtheiles seiner Kirchen- und Dogmengeschichte ist also, wenn auch nicht hinsichtlich der Detailforschung, so doch der Grundrichtung nach abhängig von dem Werthe der Hegel'schen Philosophie. Wie wenig aber von dieser trotz des ungeheuern Aufsehens, das sie erregte, zu halten ist, wird sich uns im Anschluß an das im ersten Bande*) über die Principien der Philosophie Hegel's und über seine Geistesphilosophie Gesagte sofort ergeben. Zur Erklärung der Wirklichkeit ist das Hegel'sche Absolute ebensowenig geeignet als Spinoza's Substanz oder das Absolute Schelling's, und wenn er dem Letzteren vorwirft, das Absolute sei bei ihm die Nacht, in der alle Kühe schwarz seien, und wenn er nun seinerseits durch Aufnahme des Begriffes der absoluten Negativität in den Begriff des Absoluten dieses als Geist zu fassen und die Bewegung in dasselbe zu bringen sucht, woraus das Andersein oder die Welt zu erklären sei, so ist seinem Begriff des Absoluten nicht minder als dem Schelling'schen der Vorwurf zu machen, daß er zu dem Zweck, dem er dienen soll, nichts leistet. Die Bewegung, die er durch den Begriff der absoluten Negativität dem Absoluten vindicirt, ist keine reale, sondern eine bloß dialektische, und keine positive, sondern eine bloß negative, und daraus kann unmöglich etwas Reales und Positives sich ergeben. Zu welchen Absurditäten die Anwendung dieser Principien in der Geistesphilosophie geführt hat, ist in den angeführten Stellen genauer dargelegt worden. In der Naturphilosophie hat Hegel das glänzendste Fiasko gemacht, das jemals einer Theorie widerfahren ist, und wenn man mild urtheilen will, muß man, ähnlich wie Hegel gegen Schelling bemerkte, mit Heinrich Böhmer von ihm erklären: „Er glaubte sich genug gethan zu haben, wenn er der Natur und ihren Erscheinungen seine Kategorientafel wie einer Weinflasche ihre Etikette aufklebte.“**) Hegel's Naturphilosophie ist ein so gänzlich mißlungenes Werk, daß es höchstens noch als Curiosität in einer Geschichte menschlicher Irrthümer eine Stelle einnehmen könnte. Was aber seine

*) S. 152 f. 163 ff. 169 f. 174 f.

**) Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland, Gotha 1872, S. 84.

Geschichtsanschauung betrifft, so läßt es sich schon nach der Analogie der Natur- und Geistesphilosophie gar nicht anders erwarten, als daß auch sie eine verfehlte ist. Wenn auch die Verkehrtheit des Hegel'schen Construirens bei der im steten Fluß befindlichen Geschichte nicht so in die Augen springend ist wie bei dem vollendet dastehenden System der Naturerscheinungen, so ist sie doch auch hier unschwer aufzudecken, und seine Geschichte der Philosophie, in welcher die philosophischen Systeme gleich den logischen Kategorien aufeinanderfolgen, ist Beweis genug für diese Verkehrtheit. So wenig als die Erscheinungen der Natur oder des menschlichen Geistes sich a priori construiren lassen, so wenig auch die Geschichte, in der Nothwendigkeit und Freiheit, Gesetzmäßigkeit und Zufälligkeit in einander verflochten sind. Es mag Hegel und bezüglich der kirchlichen Geschichte Baur das Verdienst belassen werden, gegenüber jener äußerlichen Geschichtsbehandlung, welche in der Geschichte nur ein Aggregat äußerer Facta sieht, den Nachweis des inneren Zusammenhanges der Momente der geschichtlichen Entwicklung verlangt zu haben. Aber diese Forderung ist nicht ausschließlich der Hegel'schen Geschichtsauffassung eigen, sondern sie ist auch von andern Philosophen und Historikern aufgestellt worden. Der bestimmte Zusammenhang aber, den Hegel in der Geschichte sieht, ist kein nachweisbarer. Ebensowenig als die Natur ist die Geschichte der Proceß der Hegel'schen Dialektik. Diese existirt im Kopf des Philosophen, aber nicht in der Wirklichkeit, und kann dieser nur auf gezwungene und geschraubte Weise octroyirt werden. Das ganze Hegel'sche System besteht in hohlen Abstractionen und leeren Formeln, in denen sich nur ein Kopf zurecht finden kann, der durch langjährige Gewöhnung des concreten Denkens und der lebendigen Anschauung sich entschlagen hat. Daher kommt es auch, daß diejenigen Hegelianer, die durch klares Denken und durch Lebendigkeit des Geistes vor den andern sich auszeichnen, über den Meister hinausgeschritten und zum Materialismus übergegangen sind. So Feuerbach und in letzter Zeit Strauß, der in seinem Buche „der alte und der neue Glaube" als den edelsten Kern der Bildung unserer Zeit den Darwinismus betrachtet.

Man darf sich in der Beurtheilung der Hegel'schen Philosophie nicht beirren lassen durch den außerordentlichen Erfolg, den sie ihrer Zeit gehabt hat. Trotzdem sie so viele Geister völlig be-

herrscht und einen wahren Zauber ausgeübt hat, ist sie doch im Princip verfehlt und enthält in der Durchführung eine Masse Ungereimtheiten. Ueber das Aufsehen, das sie gleichwohl erregt, und über den Anklang, den sie gefunden hat, braucht man sich doch nicht zu wundern. Einmal steht sie in dieser Hinsicht nicht einzig da. In alter und neuer Zeit hat schon mancher Schwindel Anhänger und Bewunderer gefunden. Bei der Philosophie Hegel's aber ist die Verbreitung und der Einfluß, den sie erlangt hat, erstens daraus zu erklären, daß sie allerdings mit einiger Consequenz aus den vorhergegangenen Systemen resultirt, und zweitens aus dem gewaltigen Pomp, mit dem sie eingeführt wurde. Sie kündigte sich an als das absolute Wissen, mit welchem eine ganz neue Zeit aufgehe, das ganze Universum will der Philosoph in seinem Kopfe tragen und aus seinem Kopfe construiren, über alle Fragen und über die schwierigsten Räthsel soll auf einmal das hellste Licht verbreitet sein, und Hegel meinte, wer außerhalb seiner Philosophie stehe, also die ganze Menschheit mit Ausnahme seiner und seiner Anhänger, sei Dummkopf. Ich dagegen erlaube mir zu erklären, daß Hegel's Philosophie im Wesentlichen nichts ist als ein hochtrabender Unsinn. Damit man aber sieht, daß ich mit diesem verwerfenden Urtheile nicht allein stehe, will ich für solche Leser, welche mit der philosophischen Literatur wenig vertraut sind, hier beisetzen, was der, man mag über seine Lehre sonst halten was man will, jedenfalls geniale Philosoph Schopenhauer, ein Philosoph, der nicht darauf beschränkt war, Consequenzen aus den Systemen der Vorgänger zu ziehen, sondern der im Buche des Lebens selbst gelesen hat, von Hegel hält. Der scharfe Ton, den er führt, mag allerdings nicht frei sein von persönlicher Gereiztheit, aber unrichtig ist sein Urtheil nicht. Schopenhauer sagt: „Auf Schelling folgt eine philosophische Ministercreatur, der in politischer, obendrein mit einem Fehlgriff bedienter Absicht, von oben herunter zum großen Philosophen gestempelte Hegel, ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Charlatan, der mit beispielloser Frechheit Aberwitz und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurden, wodurch ein so vollständiger Chorus der Bewunderung entstand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte." Er nennt den Grundgedanken

der „Hegel'schen Afterweisheit" den „absurdesten Einfall, eine auf den Kopf gestellte Welt, eine philosophische Hanswurstiade", ihren Inhalt „den hohlsten, sinnleersten Wortkram, an welchem jemals Strohköpfe ihr Genüge gehabt", ihren Vortrag „den widerwärtigsten, unsinnigsten Gallimathias, der an die Deliramente der Tollhäusler erinnert."*)

Das Gesagte wird hinreichen zum Beweise dafür, daß man Unrecht hat, wenn man von feststehenden Resultaten der Tübinger Kritik spricht und die Baur'sche, von Hegel ausgegangene Schule als die historische bezeichnet; daß man dagegen sehr Recht hat, wenn man dieser Kritik in allen Stücken mit Mißtrauen entgegengeht und den historischen Standpunkt gerade im Gegensatz gegen diese Schule zu behaupten sucht.

5.

Stellen wir uns aber auf den Standpunkt der rein historischen Betrachtung, so kommen wir zu keinem andern Ergebnisse, als daß wir in der neutestamentlichen Schriftensammlung die glaubwürdigen Urkunden über das Urchristenthum vor uns haben. Es kommt hierbei Alles auf die Entscheidung folgender zwei Fragen an: erstens, rückt die Entstehung des neutestamentlichen Kanons soweit an die Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums zurück, daß man in ihm die authentische Darstellung des Urchristenthums zu erblicken berechtigt ist? und zweitens: gibt der Charakter der christlichen Kirche, insbesondere ihrer Leiter, in der Zeit der Entstehung des Kanons die nöthige Garantie, daß bei der Auswahl der zu kanonischem Ansehen zu erhebenden Schriften das Richtige getroffen wurde?

Zur Untersuchung der ersten Frage nehmen wir mit Thiersch**) unseren Ausgangspunkt bei dem vielbesprochenen Berichte des Eusebius in seiner Kirchengeschichte III, 25. Der hohe Werth dieses Berichtes, durch welchen er eben geeignet erscheint, den Ausgangspunkt für die ganze Untersuchung zu bilden, beruht darauf, daß uns

*) Parerga und Paralipomena, 1. Bd., sämmtl. Werke V. Bd., S. 107. 156 f.

**) Versuch der Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften, S. 311 ff.

in seiner Aufzählung der kanonischen und nichtkanonischen Schriften nicht seine subjective Meinung vorliegt, sondern das Urtheil und der kirchliche Gebrauch seiner Zeit und das Resultat seiner gelehrten Forschungen in der ältesten kirchlichen Literatur. Von diesem Punkte kann darum weiter rückwärts in die früheren Jahrhunderte der kirchlichen Geschichte gegangen werden. Zufolge der kirchlichen Tradition theilt nun Eusebius die beim neutestamentlichen Kanon in Betracht kommenden Schriften nach dem Charakter der Aechtheit oder Unächtheit in folgende zwei Klassen ein: 1. ὁμολογούμενα, d. h. diejenigen Schriften, die als unbestritten apostolischen Ursprungs allgemein als zum Kanon gehörig anerkannt sind. In diese Klasse rechnet er die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, aller Wahrscheinlichkeit nach mit Einschluß des Hebräerbriefes,*) den ersten Brief Petri und den ersten Brief Johannis und noch, „wenn man will," die Offenbarung Johannis. 2. ἀντιλεγόμενα, d. h. solche Schriften, über deren Aufnahme in den Kanon keine allgemeine Uebereinstimmung herrschte, welche aber doch den Meisten bekannt und in den meisten Gemeinden als Vorlesebücher im Gebrauche standen. Dahin gehören der Brief Jacobi und der Brief Judä, der 2. Brief Petri und der 2. und 3. Brief Johannis. Nach dieser Aufzählung fährt Eusebius fort:**) „Unter die νόθα, d. h. unächten muß man auch rechnen die Acta Pauli, die Schrift ποιμήν (Hermae Pastor), die Apokalypse des Petrus und ferner den unter dem Namen des Barnabas bekannten Brief und die sogenannten διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων, auch nach Befinden die Offenbarung Johannis, welche Einige verwerfen, Andere zu den Homologumenen zählen." „In dieselbe Klasse, heißt es weiter, haben auch Einige das Evangelium der Hebräer gesetzt, dessen sich bisweilen die Christen unter den Hebräern bedienen." „Dies Alles, schließt er, sind die Antilegomena." Nach der letzteren Stelle könnte es scheinen, als ob νόθα und ἀντιλεγόμενα identische Begriffe wären. Doch macht Eusebius offenbar auch einen Unterschied zwischen den in erster Reihe genannten ἀντιλεγόμενα und den weiter als νόθα aufgeführten

*) Dies ergibt sich aus der Stelle III, 3, wo Eusebius ausdrücklich vierzehn paulinische Briefe annimmt.

**) Die Uebersetzung nach Guerike, Einleitung in's n. T., §. 13.

Schriften. Er trennt sie in seiner Aufzählung von einander und ertheilt den letzteren nur das negative Prädicat *νόθα*, während er von den ersteren sagt, sie seien *γνώριμα τοῖς πολλοῖς* und *τοῖς πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκόμενα*. Jene bezeichnen darum eine geringere Stufe der *ἀντιλεγόμενα*, diese aber werden den Homologumenen näher gerückt. Von den *ὁμολογούμενα* und den *ἀντιλεγόμενα* scheidet er weiter bestimmt diejenige Klasse von Schriften ab, welche von Häretikern unter dem Namen der Apostel an's Licht gebracht seien, wozu er die Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias und einiger anderen sowie die acta des Andreas, Johannes und der anderen Apostel rechnet; ihnen spricht er alle Berechtigung, in den Kanon aufgenommen zu werden, ab, sie sind ihm durchaus verwerflich, er nennt sie *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ*.

So gehören denn nach dem Zeugnisse des Eusebius die meisten und wichtigsten Theile unseres neutestamentlichen Kanons zu den heiligen und als Glaubensnorm anerkannten Schriften. Nur wenige und minder wichtige Briefe des neuen Testaments, die des Jacobus und Judas, der zweite des Petrus und der zweite und dritte des Johannes, ermangeln noch der allgemeinen Anerkennung als kanonischer Schriften. Immerhin aber stehen diese auf der oberen Stufe der *ἀντιλεγόμενα* und haben so die nächste Anwartschaft, ebenfalls in den Kanon aufgenommen zu werden. Unsicher ist nur das Verhältniß der Apokalypse, indem Eusebius schwankt, ob er sie nach dem Urtheile der Kirche den Homologumenen oder der zweiten Klasse der *ἀντιλεγόμενα*, den *νόθα* zuzählen soll. Dieses Schwanken im Urtheile der Kirche erklärt sich jedoch einfach daraus, „daß zelotische Schroffheit im Kampf gegen die Montanisten und spiritualistische Einseitigkeit alexandrinischer Theologie im Streit gegen die alte chiliastische Kirchenlehre die Apokalypse zu verdächtigen wagten.“*)

Was aber dieses Zeugniß des Eusebius aus dem ersten Drittheil des vierten Jahrhunderts aussagt, das haben wir in eine viel frühere Zeit zurückzudatiren. Denn Alles, was Eusebius in der älteren christlichen Literatur über die Geltung kanonischer Schriften vorgefunden hatte, ist hier niedergelegt. „Die ausnahmslose Anerkennung der

*) Thiersch, a. a. O., S. 313.

ὁμολογούμενα in allen Gemeinden „der ganzen Kirche unter dem Himmel“ und in den verflossenen Jahrhunderten, soweit nur in die Tiefe des Alterthums der Blick des Forschers reichte, bezeugt uns Eusebius, und dies Zeugniß beruhte auf einer noch weit umfassenderen Kenntniß der altchristlichen Literatur, als diejenige, welche dem Belesensten unter uns möglich ist. Wir erinnern an die Schätze der Bibliotheken, welche Pamphilus zu Cäsarea und der Bischof Alexander zu Jerusalem gegründet hatten; sie standen dem Eusebius zu Gebote, und aus ihnen erhielt er die Werke eines Ariston, Aristides und Quadratus, Hegesippus und Papias, Meliton und Apollinaris, um andere nicht zu erwähnen, welche er als Quellen für seine Kirchengeschichte vollständig durchforscht hat, während wir von ihnen fast nur die wenigen Kapitel oder Zeilen besitzen, die seine Sorgfalt uns aufzubehalten für gut fand. Und keinen Widerspruch gegen eines der Bücher des Urkanon, keinen Zweifel an einem derselben, keine der vernünftigen Betrachtung auffallende Uebergehung eines derselben hatte er entdeckt.“*)

Daß die Anerkennung der Schriften des Urkanon oder der bei Eusebius ὁμολογούμενα genannten Bestandtheile des neuen Testamentes in eine weit frühere Zeit zurückreicht, wird aber weiter durch im Wesentlichen übereinstimmende directe Zeugnisse bestätigt, durch welche wir zugleich in den Stand gesetzt werden, die Entstehungszeit dieses Urkanon wenigstens ungefähr zu bestimmen.

Origenes (gest. 254) bezeichnet fast dieselben Schriften, welche Eusebius als ὁμολογούμενα aufführt, als allgemein als kanonisch anerkannte; er unterscheidet sich von diesem nur darin, daß er die Apokalypse bestimmt zu den kanonischen Schriften rechnet und den Hebräerbrief, da er nur dreizehn paulinische Briefe nennt, ausschließt, wie auch Eusebius diesen an einer andern als der Hauptstelle III, 25 zu den ἀντιλεγόμενα zählt. Die katholischen Briefe führt er an, gedenkt der gegen ihre Aechtheit erhobenen Zweifel, scheint aber für seine Person zur Annahme ihrer Kanonicität bereit. Sein Urtheil über die sicheren Bestandtheile des neutestamentlichen Kanons gründet er auf die kirchliche Ueberlieferung, und es ist seinem Urtheile besonderes Gewicht beizulegen, erstens weil er die Befähigung zur kritischen Untersuchung besaß und über eine aus-

*) Thiersch, a. a. O., S. 314.

gebreitete, durch großen Fleiß und namentlich auch auf Reisen gesammelte Literaturkenntniß gebot, und zweitens weil er, in frühester Jugend für das Christenthum erzogen, schon als Jüngling ein kirchliches Amt bekleidete, woraus zu entnehmen ist, daß er jedenfalls im Beginne des dritten Jahrhunderts mit der kirchlichen Ueberlieferung und Literatur wird vertraut gewesen sein.*)

Gehen wir weiter zurück, so begegnet uns am Ende des zweiten oder spätestens zu Anfang des dritten Jahrhunderts die syrische Uebersetzung des neuen Testaments, die Peschito. Sie enthält die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 pauliniſche Briefe und den Brief an die Hebräer, den ersten Brief Petri und den ersten des Johannes und den Brief Jacobi, also abermals dieselben Schriften, welche von Eusebius als ὁμολογούμενα aufgeführt werden, nur mit dem Unterschiede, daß in dieser Uebersetzung der Brief Jacobi als kanonisch erscheint, während die Offenbarung Johannis weggelassen ist.

Aus ungefähr derselben Zeit haben wir das übereinstimmende Zeugniß der drei berühmtesten damaligen Kirchenlehrer, des Irenäus, zuerst in Kleinasien, dann Bischof von Lugdunum (gest. 202), des Tertullian in Karthago (gest. 220) und des Clemens von Alexandrien (gest. um 220), welche die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Briefe Pauli, den ersten Brief Petri und den ersten Brief Johannis sowie die Offenbarung Johannis als kanonische Schriften anerkennen. Sie bilden ihnen eine, aus zwei, εὐαγγέλιον und ἀπόστολος genannten Theilen bestehende Sammlung, welche der alttestamentlichen Schriftensammlung ebenbürtig zur Seite gestellt wird.**) Das Gewicht auch dieses Zeugnisses bestimmt sich darnach, daß diese drei hervorragendsten Kirchenlehrer

*) Vgl. Guerike, Einl. S. 56 ff. Landerer, Art. Kanon des n. T. in Herzog's Realencyklopädie, Bd. VII., S. 283. Thiersch, a. a. O. S. 315. 387.

**) Irenäus nennt in der Schrift: contra haereses III, 1. das evangelium in scripturis fundamentum et columnam fidei nostrae. Das Evangelium, was ihm gleichbedeutend ist mit der neutestamentlichen Sammlung, und die Propheten, womit das ganze alte Testament gemeint ist, bezeichnet er II, 27 als universae scripturae. Tertullian hat für die Evangelien und apostolischen Schriften bereits den gemeinsamen Namen novum testamentum oder novum instrumentum, und altes und neues Testament sind ihm gleich scriptura schlechthin. Clemens von Alexandrien stellt Gesetz,

ihrer Zeit nicht ihre Privatansicht, sondern als Repräsentanten der Kirche das auf Grund der Ueberlieferung zu ihrer Zeit Geltende aussprechen. Und zwar sind sie die Wortführer der Kirchen in Kleinasien und Gallien, in Aegypten und in Nordafrika. Diese Kirchen erscheinen also Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts einig in der Annahme unserer vier Evangelien, der Apostelgeschichte, der dreizehn paulinischen Briefe, der ersten Briefe des Johannes und des Petrus und der Offenbarung Johannis als kanonischer Schriften. Den Hebräerbrief sind diese drei Gewährsmänner geneigt als kanonisch anzunehmen, und nur ihre Unsicherheit über seinen paulinischen Ursprung hält sie ab, ihn stricte den kanonischen Schriften beizuzählen. Der zweite Brief Petri, der Brief Jacobi und der dritte des Johannes werden nicht von denselben citirt, dagegen der zweite Brief Johannis von Irenäus und Clemens und der Brief Judä von Tertullian und Clemens als heilige Urkunden anerkannt. Außerdem werden aber auch nichtapostolische Schriften von diesen Männern als heilige Schriften behandelt, so der Pastor Hermä, der Brief des Barnabas, die Apokalypse des Petrus, Schriften, die uns später unter den *νόθα* des Eusebius begegnen.

Ist nun die gemeinsame Anerkennung jener Hauptschriften des neuen Testamentes von Seiten der Wortführer der Kirche am Ende des zweiten und am Anfange des dritten Jahrhunderts das Resultat der auf sie überkommenen Ueberlieferung, so werden wir für die Entstehung der kanonischen Dignität derselben auf eine noch weiter zurückliegende Zeit gewiesen. Welches aber diese sei, ist nicht leicht zu bestimmen. Aus früherer Zeit steht als einziger Zeuge für die kanonische Anerkennung apostolischer Schriften und deren Gleichstellung mit den prophetischen Theophilus von Antiochien da, der in seinem dritten Buche ad Autolycum Schriften aus dem neuen Testament ebenso wie aus dem alten als Autoritäten anführt und

---

Propheten und Evangelium, worunter er aber auch die Briefe begreift, während er an manchen Stellen wieder *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολοι* scheidet, in Eine Reihe. Stromata III, p. 455 (ed. Sylburg): *νόμος δὲ ὁμοῦ καὶ προφῆται σὺν τῷ εὐαγγελίῳ ἐν ὀνόματι Χριστοῦ εἰς μίαν συνάγονται γνῶσιν*; V, 561: *τὸ εὐαγγέλιον καὶ οἱ ἀπόστολοι ὁμοίως τοῖς προφήταις πᾶσι.* Vgl. Lanberer, a. a. O., S. 278. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften neuen Testamentes, 4. Aufl., S. 293.

zwar διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι. Dieses dritte Buch kann aber erst in den Jahren 181 oder 182 geschrieben sein*), somit rückt dieses Zeugniß dem des Irenäus der Zeit nach sehr nahe. Im Uebrigen fehlt es an directen Zeugnissen der zwei vorausgegangenen Jahrhunderte, aus denen ein sicherer Schluß zu ziehen wäre, gänzlich. Mit Unrecht hat man schon in der Stelle 2. Petr. 3, 15. 16 die erste Spur einer neutestamentlichen Sammlung finden zu dürfen geglaubt.**) Denn wenn hier der Verfasser dieses Briefes sich auf die paulinischen Briefe beruft, so ist dies nur eine Erwähnung derselben zur Bekräftigung der Ermahnungen, die er an seine Leser ergehen läßt. Daraus folgt aber nur, daß die Briefe Pauli damals bekannt waren und in Ansehen standen, keineswegs aber daß sie eine geschlossene Sammlung bildeten und daß sie gleich den alttestamentlichen Büchern kanonische Autorität besaßen. Bei den apostolischen Vätern kommen allerdings nicht nur Anspielungen auf Stellen apostolischer Briefe, sondern auch namentliche Anführungen solcher vor. Die Citationsweise ist aber eine unbestimmte, von der alttestamentlicher Schriften verschiedene; denn diese werden mit Formeln angeführt wie: ἡ γραφὴ λέγει, γέγραπται, λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον, λέγει ὁ κύριος etc. Diese Citationen können also für die kanonische Dignität oder gar für eine kanonische Sammlung der apostolischen Briefe nichts beweisen. Wenn aber Aussprüche Jesu mit der Formel: ὁ κύριος λέγει, ὁ Χριστὸς λέγει angeführt werden, so ist ebensosehr möglich, daß die Quelle solcher Citate die mündliche Ueberlieferung ist, als daß sie einem schriftlichen Evangelium entnommen sind, und wenn letzteres mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen wäre, so wäre wieder nicht zu entscheiden, ob es gerade eines unsrer kanonischen Evangelien sei; am wenigsten kann aber aus solchen Citaten auf die kanonische Geltung und das Vorhandensein einer Sammlung von Evangelienschriften geschlossen werden. Auch die berühmte Stelle der ignatianischen Briefe: ad Philadelphenos c. 5, auf welche Thiersch wieder besonderes

*) Vgl. Herzog in der Realencyklopädie, Bd. XVI., S. 24.

**) So Reuß, a. a. O. § 297: „Die älteste Spur einer Gleichstellung beider Klassen von Büchern (der alttestamentlichen und der neutestamentlichen) und zugleich einer wirklichen Sammlung apostolischer Schriften findet sich in dem sogenannten zweiten Briefe Petri."

Gewicht legt*), beweist (die Aechtheit dieser Briefe vorausgesetzt) für die Existenz kanonischer Schriften nichts. Wenn Ignatius seine Leser ermahnt: προσφύγωμεν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας· καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτον ἀναμένειν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, so kann das mit zwingender Nothwendigkeit nur auf den Inhalt der evangelischen und apostolischen Verkündigung bezogen werden, nicht aber auf evangelische und apostolische Schriften. Höchstens kann man noch sagen, daß die „Nebeneinanderstellung von προφῆται, εὐαγγέλιον, ἀπόστολοι uns den Weg zeigt, wie der Begriff kanonischer Schriften allmählig auf die neutestamentlichen übergehen konnte und, was zunächst vom Inhalt des Evangeliums und der apostolischen Verkündigung gesagt wurde, auf die Urkunden übertragen wird".**) Auch die beiden Stellen ad Smyrnaeos c. 7 und c. 5, von welchen Thiersch behauptet, es könne nicht ohne Sophistik geleugnet werden, daß in ihnen das Evangelium als heilige Schrift neben die Schriften des Moses und der Propheten gestellt sei, sind nicht beweisend. Die erstere lautet: πρέπον οὖν ἐστιν ... προσέχειν τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται, die zweite: οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδ' ὁ νόμος Μωϋσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα. Nun beweist aber gewiß in der letzteren Stelle die Zusammenstellung von προφητεῖαι, νόμος Μοϋσέως und τὸ εὐαγγέλιον und τὰ ἡμέτερα παθήματα, „daß nicht die Schrift, sondern das Sachliche in's Auge gefaßt ist".***) Endlich, wenn es ad Philadelphenos c. 8 heißt: ἤκουσα τινῶν λεγόντων· ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγέλιῳ οὐ πιστεύω, so liegt in diesen Worten kein Beweis, daß das Evangelium als Urkunde vorausgesetzt ist. Die Stelle besagt: die Häretiker glauben nicht an das Evangelium, wenn sie nicht in den alten Weissagungen einen Beweis für die Wahrheit desselben finden; wobei es gänzlich unbestimmt gelassen ist, ob man das

*) a. a. O., S. 424 f.

**) Landerer, a. a. O., S. 274.

***) Landerer.

Evangelium als ein schriftliches oder als ein mündliches sich zu denken habe. Die Stelle endlich Justin's des Märtyrers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts Apolog. I, c. 67: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγιγνώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ*, ist in unsrer Frage von keiner Beweiskraft. Daß unter den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* keine apokryphischen, sondern unsere kanonischen Evangelien zu verstehen sind, ist allerdings sehr wahrscheinlich; daß dieser Ausdruck, wie Thiersch*) behauptet, auf den ganzen Urkanon auszudehnen sei, ist dagegen, wenn auch die Möglichkeit nicht bestritten werden kann, doch mit nichts zu beweisen.

Glücklicherweise treten hier, wo uns die directen Zeugnisse verlassen, die indirecten ergänzend ein. Als das bedeutendste und völlig entscheidende Zeugniß dieser Art muß die Stellung betrachtet werden, welche die Gnostiker zu den Schriften des neuen Testamentes einnehmen. Man wird diesen Häretikern wohl so viel Verstand zutrauen dürfen, daß, wenn es ihnen möglich gewesen wäre, die Autorität der ihren abenteuerlichen Doctrinen entgegenstehenden apostolischen Schriften zu erschüttern, sie dessen nicht ermangelt hätten. Auf keine Weise hätten sie besser ihren orthodoxen Gegnern den Boden unter den Füßen wegziehen können. Aber von keinem wird auch nur der mindeste Versuch gemacht, das Ansehen dieser Schriften anzufechten. Ihr Bestreben geht vielmehr darauf, ihre Lehren in Einklang mit den Schriften unseres neuen Testamentes zu setzen, sie gehen also von der Voraussetzung der autoritativen Geltung dieser Schriften aus. Ueberall sind sie bemüht, durch Zusammenstellung neutestamentlicher wie alttestamentlicher Aussprüche ihre Lehren zu belegen und die Gnosis so auf biblischen Boden zu verpflanzen.**) Auseinanderreißen zusammenhängender Stellen, künstliche Umdeutung und willkürliche Typik, Alles muß ihnen dienen, um ihre Sache in der Autorität der Bibel zu fundiren. Und zwar sind es, wie dies Hug in seiner Einleitung in's neue Testament ausführlich nachgewiesen hat, sämmtliche Theile des sog. Urkanon mit Ausnahme des Briefes an Titus,

*) S. 355 f.

**) Vgl. Heinrici, die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, Berlin 1871.

der zufällig übergangen sein kann, welche von ihnen benützt werden. Der Gnostiker Marcion wollte freilich nicht alle Theile des Urkanon anerkennen, er legte sich eine eigene Sammlung an, in welche er ein Evangelium (wahrscheinlich das verstümmelte und verfälschte Evangelium des Lucas als Pauliners) und die Briefe Pauli an die Römer, Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und den an Philemon aufnahm. Aber diese Sammlung sowie die Gewaltthätigkeit, welche er sich in der Behandlung der Texte an Stellen, welche sich mit seinem Systeme nicht reimen wollten, erlaubte, beweist nur, wie er seine Sache mit der Autorität der paulinischen Schriften zu stützen suchte.*) Unter die übrigen Gnostiker vertheilt sich der Gebrauch auch der andern Homologumenen. Das Auftreten der Gnostiker reicht nun aber sehr weit zurück. Valentinus lehrte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, Basilides und Marcion sind etwas älter, und „die bewährtesten Zeugnisse über den Ursprung der Gnosis stimmen darin überein, daß die Stifter der gnostischen Häresen im Zeitalter Trajan's und Hadrian's auftraten",**) also im Anfang des zweiten Jahrhunderts. Ueber diese Zeit zurück, also noch an das Ende des ersten Jahrhunderts hat man demgemäß nach historischer Wahrscheinlichkeit die Anerkennung der Hauptschriften des neuen Testaments als der normativen Urkunden des christlichen Glaubens zu setzen. Landerer meint zwar,***) das Verfahren der Gnostiker beweise nur „das Vorhandensein dieser Schriften, daß sie nicht erst in dieser Zeit geschaffen und umgeschaffen worden seien, aber noch keineswegs einen festen Kanon". Wenn aber die Gnostiker sich auf die neutestamentlichen Schriften berufen, wenn sie ihre Sätze mit Stellen aus denselben zu belegen auf's angelegentlichste befliſſen sind, wenn sie alle möglichen Auslegungskünste anwenden, um sich in ihnen zurecht zu finden, so folgt doch daraus nicht ihr bloßes Vorhandensein, sondern ihre Geltung als Normen der christlichen Lehre. Vorhanden waren ja auch andere Schriften, ohne daß die Gnostiker sich in dasselbe Verhältniß zu ihnen setzten wie zu den apostolischen Schriften. Einen fest geschlossenen Kanon, d. h.

*) Vgl. Thiersch, S. 324.
**) Baur, Kirchengeschichte, Bd. I., S. 196.
***) a. a. O., S. 277.

einen solchen, dessen Bestandtheile durch kirchlichen Beschluß festgestellt sind, einen solchen allerdings setzt das Verfahren der Gnostiker nicht voraus. Darum handelt es sich aber auch nicht und das wollen wir gar nicht behaupten. Als ein solcher existirte der sog. Urkanon auch zu Eusebius Zeiten nicht. Weder war es durch ein förmliches kirchliches Decret bestimmt, was zum Kanon gehört und was von ihm ausgeschlossen ist, noch waren die Grenzen des Kanons festbestimmte. Wir sahen ja, daß unsere drei Gewährsmänner für die Kirche zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts über die kanonische Geltung des Hebräerbriefes sich im Schwanken befanden, daß die gleichzeitige Uebersetzung der Peschito für die Offenbarung Johannis keine Stelle im Kanon hat, dagegen den Hebräerbrief sammt dem Briefe Jacobi in ihm befaßt, und daß Eusebius sich in Betreff der Apokalypse im Unklaren befindet. Bei diesem Schwanken in Betreff einzelner neutestamentlicher Schriften treten aber nach allgemeiner Uebereinstimmung der Repräsentanten der Kirche in den verschiedensten Ländern bestimmte Schriften, und zwar gerade die Hauptschriften und die größte Zahl der Bücher des neuen Testamentes, als solche auf, die kanonische Autorität besitzen, nicht etwa auf Grund kirchlicher Beschlüsse, sondern auf Grund freien Urtheils. Daß nun diese allgemeine Anerkennung dieser Schriften als Normen des christlichen Glaubens wenigstens noch eine kurze Zeit vor das Auftreten der Gnostiker zurückzudatiren ist, das ist es, was wir aus dem Verfahren dieser Häretiker schließen.

Die Richtigkeit dieses Schlusses wird aber bestätigt durch eine weitere Thatsache, auf welche Thiersch*) mit Recht aufmerksam macht. Im zweiten Jahrhundert erhoben sich schon bedeutende Differenzen zwischen einzelnen Theilen der Kirche über Fragen der Disciplin und des Ritus. Jede Kirche hielt mit der größten Zähigkeit an ihrem Herkommen, und der Streit wurde mit großer Heftigkeit geführt. So erhob sich namentlich über die Zeit der Feier des Osterfestes zwischen der kleinasiatischen und der abendländischen Kirche ein mit aller Leidenschaftlichkeit geführter Streit. Dagegen über den kirchlichen Gebrauch der Schriften des sog. Urkanon und über ihre Autorität sehen wir im ganzen zweiten Jahrhundert

*) S. 320 f.

keinen Streit ausbrechen. Welcher andere Schluß ist aus der Uebereinstimmung der Kirche über diesen Punkt zu ziehen, als der, daß die Autorität dieser Schriften schon im Anfange dieses Jahrhunderts allgemein anerkannt war?

So haben wir denn, während die directen Zeugnisse uns im Ungewissen ließen, aus den indirecten als das wenigstens höchst wahrscheinliche Resultat das gefunden, daß die meisten und wichtigsten Schriften des neuen Testamentes schon am Ende des ersten oder doch am Anfang des zweiten Jahrhunderts in der ganzen Kirche normative Autorität besaßen. Und dieses Ergebniß der äußeren Zeugnisse kann durch innere Kritik niemals umgestoßen werden, am wenigsten durch eine innere Kritik, welche im Dienste eines philosophischen Systems arbeitet.

Dieses Resultat gewinnt in hohem Grade an Bedeutung, wenn man die Verhältnisse der damaligen Zeit in Rücksicht nimmt. Die Verbreitung von Schriften konnte ja bei den Verkehrsmitteln jener Zeit überhaupt nur sehr langsam von Statten gehen. Die Entstehung einer Sammlung von heiligen Schriften mit normativem Ansehen hatte aber in der ersten christlichen Kirche noch ihre besonderen Schwierigkeiten. Einmal mußte derselben die Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen und die Eifersucht auf die beiderseitigen Häupter hindernd im Wege stehen. Dann hatte die Kirche seit der Zerstörung Jerusalems keinen Mittelpunkt mehr, welcher die Auswahl der zu kanonischem Ansehen zu erhebenden Schriften übernommen hätte; die Sorge hiefür blieb einzelnen Christen und einzelnen Gemeinden überlassen.*) Nun bedenke man noch weiter: die Christen der ersten Zeit hatten gar keinen Grund, an die Herstellung einer förmlichen Sammlung heiliger Schriften des neuen Bundes und deren Gleichstellung mit dem alttestamentlichen Kanon zu denken. „Durch ihre eigenthümlichen religiösen Vorstellungen wurden die ersten Christen gewissermaßen sogar gehindert, irgend welchen neuen Büchern gleiche Verehrung zu zollen wie denjenigen, welchen ihr tausendjähriges Alter ein unveräußerliches Vorrecht erworben und von den Vätern auf die Söhne vererbt hatte. Der heilige Geist, der einst nur auf wenigen Propheten geruht, war ja allen Erwählten Christi zu Theil geworden,

*) Vgl. Reuß, a. a. O., §. 288 f.

und Niemand konnte und wollte sich oder einem andern Jünger eine ausschließliche Inspiration zuschreiben."*) Die christliche Lehre pflanzte sich vorzugsweise auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung fort. Die apostolischen Briefe wurden allerdings ihrer Bestimmung gemäß in den Versammlungen der Gemeinden vorgelesen, und es läßt sich ohne Weiteres annehmen, daß man die Vorlesung dieser Briefe oder anderer apostolischer Schriften nicht auf ein einziges Mal wird beschränkt haben. Daß aber diese apostolischen Schriften dadurch unmittelbar den alttestamentlichen Schriften, deren Vorlesung aus der jüdischen Synagoge in die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen übergegangen war, coordinirt worden seien, läßt sich nicht behaupten. Wir sahen ja auch, daß die Anführungen neutestamentlicher Aussprüche bei den apostolischen Vätern und noch bei Justin dem Märtyrer keinen Beweis für die Gleichstellung der apostolischen Schriften mit den alttestamentlichen an die Hand geben. Thiersch hat sich zwar viele Mühe gegeben**), den Beweis zu führen, daß die Coordination der Schriften des Urkanon mit den alttestamentlichen schon in das erste Jahrhundert zu setzen sei. Der Beweis ist ihm aber nicht gelungen und konnte angesichts der Unbestimmtheit der ältesten Zeugnisse nicht gelingen. Er hätte sich aber diese Mühe ersparen können. Denn gerade wenn der Gebrauch der christlichen Schriften ein freierer war, so muß die so frühe erfolgte allgemeine Anerkennung jener Hauptschriften unseres neutestamentlichen Kanons um so mehr überraschen. Wenn bei aller Langsamkeit des Verkehrs, bei aller Spaltung in den christlichen Gemeinden, bei dem Fehlen eines kirchlichen Mittelpunktes, ohne irgendwelchen kirchlichen Beschluß in ganz freier Weise aus der Menge christlicher Schriften gerade diese Auswahl sich so früh in allen Theilen der Kirche zur normativen Geltung emporgehoben hat, wie sollte dies anders zu erklären sein, als daß diese Schriften vermöge ihres inneren Werthes und ihrer apostolischen Abkunft als der getreue Ausdruck der christlichen Lehre und des christlichen Lebens sich kennzeichneten?

---

*) Reuß, §. 285.

**) a. a. O., S. 341 ff.

6.

Diese Erklärung könnte nur dann umgestoßen werden, wenn man den Führern der christlichen Kirche der ersten Zeit alle Zuverlässigkeit in der Beurtheilung der christlichen Literatur, in der Unterscheidung des Aechten vom Unächten abzusprechen füglichen Grund hätte. Daher kommen wir nun zur Besprechung der zweiten Frage: Gibt der Charakter der christlichen Kirche, insbesondere ihrer Leitung, in der Zeit der Entstehung des Kanons die nöthige Garantie, daß bei der Auswahl der zu kanonischem Ansehen zu erhebenden Schriften das Richtige getroffen wurde? Die Kritiker der Tübinger Schule, vorzüglich Strauß*) und Zeller**), haben den Nachweis zu führen gesucht, daß den kirchlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte alle Glaubwürdigkeit in solchen Fragen abgehe und deshalb auch auf die beste äußere Bezeugung nicht viel zu halten sei. Ihre Argumente sind der Hauptsache nach folgende: Dem Alterthum ging überhaupt der kritische Sinn ab. Allgemein wurden Schriften, deren Unächtheit uns auf den ersten Blick einleuchtet, für ächt angenommen. „Schriftsteller zu erdichten, Leuten, die keinen Buchstaben geschrieben haben, ganze Reihen von Büchern zu unterschieben, das Neueste in ein graues Alterthum zurückzudatiren, die bekanntesten Philosophen Ansichten aussprechen zu lassen, die ihrer wirklichen Meinung schnurstracks zuwiderlaufen — diese und ähnliche Dinge sind gerade in den letzten vorchristlichen und den ersten christlichen Jahrhunderten ganz gewöhnlich, und wie plump auch dabei oft der Betrug, wie grell die Verletzung der geschichtlichen Möglichkeit ist, so ist es doch immer nur ein Ausnahmsfall, wenn die Täuschung von den Betheiligten bemerkt wird.“***) So sind die meisten der dem Pythagoras oder den Pythagoräern der alten Zeit zugeschriebenen Schriften erst seit dem letzten Jahrhundert vor Christus von Neupythagoräern verfaßt, um platonische, aristotelische, stoische Sätze oder eigene Meinungen für altpythagoräisch auszugeben. Und dies geschah sogar größten-

*) Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 40 ff.

**) Die Tübinger historische Schule, in den Vorträgen und Abhandlungen, S. 290 ff.

***) Zeller, S. 298.

theils in Alexandrien, dem Hauptsitze der literarischen Kritik in der alten Welt! „Wenn es aber bei den Gelehrten vom Handwerk so aussah, wie läßt sich annehmen, daß mehr literarische Kritik bei Solchen zu Hause gewesen sein werde, die von ganz anderen Interessen beseelt waren, einem anderen Beruf und andern, der wissenschaftlichen Kritik weit ferner stehenden Bildungskreisen angehörten?"*)

Es läßt sich nun nicht nur nicht erwarten, daß die Christen von diesem allgemeinen Mangel an kritischem Geiste eine Ausnahme gemacht hätten; vielmehr machte ihre ganze Geistesrichtung sie für literarische Kritik noch unfähiger, als ihre Zeitgenossen im Allgemeinen waren. Der Standpunkt, den die Christen, und zwar nicht nur die Christen gewöhnlichen Schlages, sondern auch die gefeiertsten Kirchenlehrer, in der Beurtheilung geschichtlicher Dinge einnehmen, ist lediglich der des religiösen Interesses; was mit diesem übereinstimmt, und wenn es das Fabelhafteste ist, wird unbedenklich angenommen. Zum Beweis, daß auch die gelehrtesten und bedeutendsten Kirchenlehrer der alten Zeit von allem geschichtlichen Urtheil himmelweit entfernt waren und mit der größten Leichtgläubigkeit sich Alles aufbürden ließen, was mit ihrem religiösen Interesse irgend harmonirte, werden folgende Beispiele als die eklatantesten angeführt**): „Im zweiten Jahrhundert vor Christus hatte ein alexandrinischer Jude, Aristobul, um das Judenthum der griechischen Welt durch ihre eigenen Autoritäten zu empfehlen, angebliche Verse der ältesten griechischen Dichter zusammengetragen, beziehungsweise selbst gemacht, worin diese sich nicht bloß im Sinne des Monotheismus, sondern auch für ganz speciell jüdische Religionssatzungen aussprachen. Wir finden jetzt die Frechheit kaum begreiflich, mit welcher der Jude im Stande war, den Orpheus von Abraham, Moses und den zehn Geboten, den Homer von der Vollendung der Schöpfung am siebenten Tage und der Heiligung des Sabbats reden zu lassen; allein Aristobul kannte seine Leute besser: nicht nur ohnehin die Eitelkeit seiner Volksgenossen kam ihm gläubig entgegen, sondern auch gelehrte christliche Kirchenväter, wie Clemens von Alexandrien und Eusebius, berufen sich in vollem

*) Zeller, ebendas.
**) Strauß, S. 44 ff.

Glauben auf die von ihm geschmiedeten Beweisstellen". Als ein weiterer Beweis für die Leichtgläubigkeit und Unzuverlässigkeit der Kirchenväter wird ihr Glaube an die sibyllinischen Weissagungen angeführt. Diese Orakel, vom zweiten Jahrhundert vor bis in das dritte nach Christus entstanden und dem fabelhaften Namen der heidnischen Seherinnen zur Zeit des trojanischen Krieges, des Königs Tarquinius Priscus u. s. w. untergeschoben, in welchen von der Schlange im Paradies, vom Thurmbau zu Babel, von den Lebensschicksalen und Wundern Jesu, von seinen Krankenheilungen und Todtenerweckungen, von der Speisung der Fünftausend, von Jesu Wandeln auf dem See, von seiner Dornenkrone, der Tränkung mit Essig und Galle, vom Kreuzestod und der Auferstehung nach drei Tagen auf das Genaueste gesprochen, ja sogar die Buchstaben des vollen Namens und Titels Jesu angegeben sind, werden von den Kirchenvätern unbedenklich für ächt gehalten und ihre Aussprüche als Beweismittel für das Christenthum gebraucht. Als ein besonders schlagendes Beispiel davon, wie jenen Zeiten Alles für ächt galt, was sie erbaute, gilt der Briefwechsel Christi mit dem König Abgarus von Edessa, den Eusebius aus dem edessenischen Archive übersetzt hat. Dieser Fürst soll, an einem unheilbaren Uebel erkrankt, auf die Kunde von den wunderbaren Heilungen, die Jesus in Jerusalem verrichtete, einen Boten an Jesum geschickt haben mit einem Briefe, in welchem er diesen bat, zu ihm zu kommen und ihn zu heilen, worauf Jesus die Antwort gegeben habe, er müsse zuerst Alles, um dessentwillen er gesandt sei, hier erfüllen, werde aber dem Abgarus nach seiner Auffahrt gen Himmel einen seiner Jünger senden, daß er sein Uebel heile und Leben und Seligkeit ihm und den Seinen mittheile. „Daß das Christenthum, sagt darüber Strauß, schon im zweiten Jahrhundert in Edessa Wurzel faßte, wissen wir, und erklären uns daher leicht, wie dies unhistorisch bis in die Zeit Jesu selbst zurückdatirt werden mochte; aber Eusebius hatte an der Aechtheit eines so offenbar und dazu noch so schlecht fingirten Documents (es läßt ja Christum sich auf die Stellen Joh. 9, 39; 20, 29 als etwas bereits Geschriebenes berufen) keinen Zweifel, und dieser Eusebius, der erste Geschichtschreiber der christlichen Kirche, ist eine der Hauptauctoritäten, auf deren Angaben der Glaube an die Aechtheit der Evangelien beruht." Ein fernerer Beweis für den ungeschichtlichen Sinn der alten

Kirchenlehrer sind die Fälschungen, die sie sich an der griechischen Uebersetzung des alten Testamentes erlaubten, um im Streite mit den Juden Beweisstellen gegen diese zu finden. „Man brachte durch Zusätze das Kreuz Christi in die Psalmen, seine Höllenfahrt in den Jeremias hinein, und wenn die Juden einwandten, daß diese Stellen in ihrem Text nicht zu finden seien, daß folglich die Christen sie eingeschwärzt haben müssen, so hatten die Kirchenväter die Stirne oder den guten Glauben, umgekehrt die Juden zu beschuldigen, sie haben die Stellen aus ihren Bibeln betrüglicherweise ausgemerzt."

Es wäre ein thörichtes Unterfangen, wollten wir versuchen, die eben angeführten Thatsachen aus dem Wege zu räumen. Sie sind als Thatsachen anzuerkennen, sosehr sie zu Ungunsten der Glaubwürdigkeit der ältesten Kirchenlehrer zu sprechen scheinen. Was wir aber dagegen behaupten und beweisen können, ist, daß sie erstens von Seiten der negativen Kritik einseitig zusammengestellt sind und ihnen andere, für die Glaubwürdigkeit der Vertreter der ältesten Kirche sprechende Thatsachen entgegenstehen, zweitens aber, daß diese letztern dem speciellen Gebiete, um das es sich hier handelt, nämlich der Beurtheilung christlicher Schriften als apostolischer oder nichtapostolischer, angehören. Nicht jenen, sondern diesen ist darum das entscheidende Gewicht beizumessen.

Wenn man die Glaubwürdigkeit eines Zeugen zu verdächtigen sich ernstlich bemüht und nach Verdachtsgründen förmlich fahndet, so ist dieses Bestreben in der Regel von größerem oder geringerem Erfolg. Auch den Zuverlässigsten wird man des Irrthums in einem und dem andern Falle zeihen können. Ungerecht aber ist es, um einzelner Irrthümer willen Jemanden die Glaubwürdigkeit überhaupt oder um des mangelnden Urtheils in einem Gebiete ihm die Urtheilsfähigkeit auch in andern abzusprechen. Die Herren Kritiker der Neuzeit würden sich wohl dafür bedanken, wollte man wegen verschiedener nachweisbarer Irrthümer, die sich in ihre Untersuchungen eingeschlichen haben, ihr ganzes Gebäude ohne Weiteres über den Haufen werfen, oder weil sie als Kinder ihrer Zeit sich von der Hegel'schen Gedankenungeheuerlichkeit einnehmen ließen, sie in allen Stücken für incompetent erklären. Gerade das aber ist das Verfahren dieser Kritiker selbst gegenüber der Glaubwürdigkeit der ältesten Zeugen für die Geschichte des Kanons. Sie halten

sich geflissentlich nur an die Thatsachen, die geeignet erscheinen müssen, uns wenn auch nicht gegen die moralische Qualität, so doch gegen die Urtheilsfähigkeit jener Zeugen einzunehmen, und ziehen aus Täuschungen, denen sie sich da und dort hingegeben haben, und Willkürlichkeiten, die sie sich haben zu Schulden kommen lassen, den Schluß: also ist auch ihrem Urtheile in Betreff unserer kanonischen Schriften kein Werth beizulegen. Daß sie andere, zu Gunsten der ältesten Kirchenlehrer sprechende Momente außer Acht gelassen und in ihrer Kritik vielfach über das Ziel hinaus geschossen haben, muß besonnener Weise zugestanden werden.*)

Daß sich die Väter nicht Alles aufbinden ließen, dafür ist schon das Eine durchschlagender Beweis, daß sie überhaupt zwischen ächt-apostolischen und untergeschobenen Schriften unterschieden. Nach Irenäus war die Menge der apokryphischen Schriften eine unendliche, und wie bei ihm so finden sich bei Hegesippus, Cajus, Origenes und Eusebius Klagen über die Fruchtbarkeit der apokryphischen Literatur.**) Vor den untergeschobenen Schriften war man deshalb auf der Hut. Nach dem muratorischen Kanon aus dem zweiten Jahrhundert verhalten sich die apokryphischen Schriften zu den kanonischen wie Galle zu Honig, und ebensowenig als eine Mischung dieser Stoffe zusagen würde, dürfen ächte und gefälschte Schriften zusammengestellt werden. Man suchte nach unterscheidenden Kennzeichen der apostolischen Schriften von den nichtapostolischen und war bemüht, vorgekommene Fälschungen zu entlarven. Ja, es war Amtsentsetzung auf die Verbreitung falscher Schriften durch Diener der Kirche festgesetzt. So wurde ein Presbyter in Asia Minor, der überführt worden war, die Acta Pauli et Theclae unter Pauli Namen ausgegeben zu haben, trotz seiner Entschuldigung, dies aus Liebe zu Paulus gethan zu haben, seiner Stelle entsetzt.***) Noch weitere Thatsachen ließen sich aufführen, welche Zeugniß geben von der Sorgfalt, mit der man bei der Auswahl unter der üppig

*) Diesem Zugeständnisse kann sich selbst Holtzmann nicht entziehen. Er sagt: „Wir wollen nicht leugnen, daß sich auch Betrachtungen anstellen lassen, welche geeignet sind, einem so unbedingten Verwerfungsurtheile über die Zeugnisse der Väter entgegengehalten zu werden.“ Recht und Pflicht der biblischen Kritik, S. 29.

**) Vgl. Holtzmann, a. a. O., S. 31 f.

***) Vgl. Thiersch, a. a. O., S. 338.

aufgeschossenen christlichen Literatur verfuhr. Man war bestrebt, aus der zahllosen Menge christlicher Schriften diejenigen auszuwählen, welche nach innerem Werthe und apostolischer Herkunft, was just beides zusammengehört, als ächter Ausdruck der christlichen Glaubens- und Liebeslehre sich kennzeichnete, und gerade das führte allmählich zur Bildung des neutestamentlichen Kanon. Wenn nun auch bei späteren Kirchenlehrern, wie Origenes und Eusebius, sich das historische Bewußtsein weniger rein zeigt, so thut dies in Betreff der Bestandtheile des Urkanon nichts zur Sache. Denn diese besaßen ihr normatives Ansehen, wie wir nachgewiesen haben, längst vor der Zeit dieser Väter. Mag es später mit der Kritik der christlichen Literatur nicht mehr so genau gehalten worden sein, genug für unsern Zweck, wenn festgestellt ist, daß die Leiter der Kirche der ersten Zeit, in welcher die vorzüglichsten Elemente des Kanon zur allgemeinen Geltung durchdrangen, ein wachsames Auge auf die zahllosen Producte christlicher Autoren hatten, in einer Zeit, welche der apostolischen so nahe steht, daß in ihr am leichtesten das Apostolische vom Nichtapostolischen unterschieden werden konnte. Von dieser Zeit sagt Thiersch mit Recht: „Die christliche Kirche ist als Ganzes, namentlich in der ungeheuern Majorität ihrer Hirten und Lehrer, nie von einem reineren Hasse gegen jede Täuschung in heiligen Dingen, in Sachen der Religion beseelt gewesen als in jener ihrer ältesten Zeit, auf deren Zeugniß uns die Aechtheit der heiligen Schriften beruht".*) Und ihren Bemühungen entsprach der Erfolg. Denn daß unsere neutestamentlichen Schriften sich im Großen und Ganzen von der apokryphischen Literatur auf das Vortheilhafteste unterscheiden, ist offenbar und allgemein anerkannt.**)

*) S. 331.

**) Auch wo man dem Urtheile der ältesten Kirchenlehrer wenig zutraut, muß doch zugegeben werden, daß das Resultat der Bildung des Kanon ein gutes ist. So sieht sich Reuß, nach welchem „Umstände, Zufälligkeiten, Geschmack und vor Allem das in seinen Ursprüngen wenig verbürgte Herkommen" die Wahl herbeigeführt haben soll, genöthigt, folgenden Satz auszusprechen: „Um so mehr ist es mit Dank und Bewunderung anzuerkennen, daß das Ergebniß im Ganzen gegen eine strengere Kritik Stich hält, und es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn jenes Gefühl dieses Ergebniß als einen Beweis für die höhere Leitung der Kirche aufführt." Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testaments, §. 307. Landerer, a. a. O., S. 278, führt die in

Wir haben also mit aller Wahrscheinlichkeit, die in solchen Fragen zu erreichen möglich ist, nachgewiesen, daß die ältesten Kirchenlehrer gerade darum, weil eine Unmasse von Literatur sich ihnen aufdrängte, ein wachsames Auge auf die allenthalben auftauchenden Schriften über die Angelegenheiten des christlichen Glaubens und Lebens hatten. In dem bestimmten Gebiete, um das es sich hier handelt, verdienen sie in keiner Weise den Vorwurf der Leichtgläubigkeit. Dem gegenüber sinken die Täuschungen, die sich den Kirchenvätern nachweisen lassen, für unsere Frage zur Bedeutungslosigkeit herab. Daß die Kirchenväter Kinder ihrer Zeit waren, versteht sich wohl von selbst. Daß sie also wie ihre Zeit überhaupt wenig kritischen Sinn hatten, liegt in der Natur der Sache, nicht minder, daß, wenn mit dem unkritischen Sinn das religiöse

---

allen Theilen der Kirche gemeinsame und anerkannt gute Auswahl der kanonischen Schriften des neuen Testaments auf das Walten einer Art von Instinct zurück. Er sagt: „Es ist ganz verkehrt, dies lächerlich machen zu wollen damit, daß so eigentlich eine plötzlich über die Kirche kommende Inspiration postulirt werde, durch welche sie über den Kanon in's Klare und Gewisse gekommen sein soll, oder daß wenigstens ein Instinct für dieses Factum zu Hülfe genommen werde. Ja, ein Instinct war es allerdings, aber der Instinct der Wahrheit, in welchen sich das Walten der Vorsehung hüllt, das bei aller scheinbaren äußeren Zufälligkeit und bei allem zugelassenen menschlichen Irrthum den Gang der Erkenntniß in der Kirche weiterführt. Diese Ansicht von dem christlichen habent sua fata libelli ist gewiß innerlich wahrscheinlicher und geschichtlich glaubwürdiger als die Suppostition eines durch apostolische Sanction gebildeten Urkanon." Eine apostolische Sanction postuliren wir auch nicht, sind aber darum nicht genöthigt, auf einen allgemeinen Instinct, den sich die göttliche Vorsehung als Werkzeug zum Zustandekommen des Kanon soll ausersehen haben, zu recurriren. Es ist durchaus unrichtig, die Alternative zu stellen: entweder ist der Kanon durch apostolische Sanction festgestellt worden oder durch einen allgemeinen Wahrheitsinstinct. Zwischen Beidem liegt noch ein Anderes, und dieses ist: der Kanon des neuen Testamentes verdankt seine Entstehung der bewußten Thätigkeit der Leiter der Kirche in den verschiedensten Ländern, unter der Masse der christlichen Schriften diejenigen auszuwählen, die als die ächtapostolischen und gehaltreichsten Anspruch hatten, zu Normen der christlichen Lehre erhoben zu werden. Daß das Ergebniß dieser auswählenden Thätigkeit ohne irgend eine förmliche kirchliche Sanction überall wesentlich dasselbe war, ist dann ein Beweis dafür, wie sehr die Kirchenlehrer vom richtigen Geiste geleitet waren. So ist die Sache am natürlichsten und verständlichsten. Die göttliche Vorsehung ist damit nicht ausgeschlossen; aber ihr Werkzeug ist nicht der Zufall und nicht der Instinct, sondern der christliche Wahrheitsgeist, der in den Hirten und Lehrern der Kirche lebte.

Interesse sich vereinigte, Irrungen, wie die in den oben angeführten Beispielen vorliegenden, leicht vorkommen konnten, ja vorkommen mußten. So erklärt es sich sehr wohl, daß sie die Fälschungen des Aristobul für reine Münze hielten. Dieselben waren von den Israeliten auf sie gekommen, eine kritische Untersuchung lag ihnen fern, und ihrem Bestreben, für die geoffenbarte Wahrheit Beweise zu suchen, konnte es nicht unwillkommen sein, schon bei den alten Dichtern Aussprüche zu finden, welche mit alttestamentlichen Satzungen harmonirten. Ebenso verhält es sich mit einem großen Theil der sibyllinischen Orakel, welche von den ersten Kirchenlehrern, insbesondere den Apologeten, als Beweismittel für das Christenthum gebraucht werden. Sie stammen von den Israeliten her und wurden von den Christen auf Treue und Glauben angenommen. Nun gibt es allerdings auch eine große Anzahl christlicher Sibyllinen; viele von diesen erscheinen aber bei Lactantius († 330) zum erstenmal, andere erst nach dem vierten Jahrhundert, gehen uns also hier nichts an. Einige sibyllinische Sprüche christlichen Ursprungs werden allerdings schon von Justinus und Clemens von Alexandrien citirt. Nun war aber die ursprünglich von Juden angelegte Sammlung sibyllinischer Sprüche damals schon zu Ansehen gelangt, und es konnten deshalb leicht Zusätze von Christen wie das vierte Buch, dem jene Citate entnommen sind, zu gleichem Ansehen gelangen, ohne daß die Unächtheit bemerkt wurde. Daß von Christen der frühesten Zeit Orakel fingirt wurden, ist damit allerdings constatirt. Aber wenn einzelne Christen, wohl besonders Judenchristen, den Gebrauch, Orakel zu fingiren, in's Christenthum übertrugen, so fällt diese Unlauterkeit nicht der ganzen Kirche zur Last und nicht jenen Kirchenlehrern, auf deren Thätigkeit die Bildung des Kanon ruht.*) Daß der angebliche Briefwechsel zwischen Christus und dem König Abgarus von Edessa für ächt gehalten und auf's Freudigste aufgenommen wurde, ist für jene Zeit so begreiflich, daß darüber kein Wort zu verlieren ist, für unsere Frage aber nichts beweisend. Daß sich die Apologeten bei ihrer Behandlung der griechischen Uebersetzung des alten Testamentes Unterschiebungen, die wir von unserm Standpunkte als Unlauterkeiten bezeichnen müssen, zu Schulden kommen ließen, kann allerdings Nie-

*) Vgl. Thiersch, a. a. O, S. 333 ff.

mand leugnen; aber sie handelten auch hierin als Kinder ihrer Zeit. Man ging überhaupt mit alten Schriften willkürlich um und fand in ihnen für die eigenen Meinungen Beweise, die unser Erstaunen erregen. Selbst die neutestamentlichen Schriftsteller sind ja von willkürlicher Behandlung des alttestamentlichen Textes nicht freizusprechen. Alle diese Zugeständnisse, die wir zu machen genöthigt sind, sind aber für die Frage über die Glaubwürdigkeit der ältesten Kirchenlehrer in Betreff ihrer Ansichten über die Aechtheit und normative Gültigkeit apostolischer Schriften von gar keinem Belang. So leichtverständlich die ihnen nachgewiesenen Ungenauigkeiten, Irrthümer und selbst Willkürlichkeiten für jene Zeit sind, so sind sie doch nicht übertragbar auf das Gebiet, um das es sich hier handelt.

Wollte man uns aber noch zu allem Ueberfluß entgegenhalten, es spreche doch gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß die ältesten Kirchenlehrer von ihrem sonstigen Verfahren, Alles auf Treue und Glauben anzunehmen, was ihrem religiösen Interesse entgegenkam, in diesem einzigen Punkte eine Ausnahme sollten gemacht haben, daß, während sie sonst in allen Stücken ungenau, leichtgläubig und unzuverlässig gewesen seien, sie hier auf einmal mit aller Vorsicht zu Werke gegangen sein sollten, so haben wir nicht nur mit dem Hinweis auf die Thatsächlichkeit zu antworten, die dieses angeblich Unwahrscheinliche als wirklich aufweist, sondern wir können es auch recht wohl begreiflich machen, warum die Väter in diesem Stücke eine Ausnahme machten. Der ganze Charakter der ältesten Kirche vom Aussterben der Apostel bis zur Bildung der katholischen Kirche war der des strengsten Conservativismus. Mit der größten Zähigkeit hielten die Gemeinden am apostolischen Herkommen; und den Leitern der Kirche aller Orten sollte es nicht auf das Höchste angelegen gewesen sein, die von den Aposteln herrührenden Schriften vor der Mischung mit andern Theilen der christlichen Literatur zu bewahren, damit die Kirche an ihnen eine gewisse Norm für ihre Entwicklung in Lehre und Leben, und eine Grundlage habe, auf welche man bei der Entscheidung über Differenzen immer wieder zurückkommen könne! Das liegt doch so recht in der Natur der Sache. Nachdem einmal die Apostel durch den Tod aus ihrer Wirkungsstätte geschieden waren, mußte begreiflicher Weise das vornehmste Interesse der Führer der Kirche darauf gerichtet sein, wie überhaupt das von den Aposteln Ueberkommene so ganz besonders deren Schriften

als erste Autoritäten in kirchlichen Dingen zu erhalten. Die Väter müßten wirklich stockblind gewesen sein, wenn sie nicht eingesehen hätten, daß für die Erhaltung und Weiterentwicklung der Kirche Alles hieran gelegen sei, ganz besonders bei der Ueberfluthung mit apokryphischer Literatur. Wenn also auch das religiöse Interesse die Väter bei dem Mangel an kritischem Geiste und an den Mitteln historisch-kritischer Untersuchung und bei ihrer Befangenheit in Zeitanschauungen und Zeitgebräuchen in die Irre geleitet hat, so hat doch eben das religiöse oder, näher bestimmt, das kirchliche Interesse sie zur vorsichtigen Prüfung und Unterscheidung der apostolischen und der nichtapostolischen Schriften geführt. So können wir denn auch die Frage über die Glaubwürdigkeit der ältesten Väter bei der Bildung des Urkanon zu deren Gunsten für erledigt erachten, und für Jeden, der nicht voreingenommen ist, muß aus den voranstehenden Untersuchungen das Resultat einleuchtend sein: wir haben in den Schriften des Urkanon, also in den meisten und wichtigsten Schriften des neuen Testamentes, nicht nur die relativ ältesten Zeugnisse des Christenthums, sondern die Fundamentalurkunden desselben, die uns den getreuen Ausdruck des Urchristenthums geben. Haben wir demzufolge in ihnen die Erkenntnißquelle des Urchristenthums, so verschlägt es sehr wenig, ob die wenigen Schriften, welche erst später zu kanonischem Ansehen gelangt sind, ächt sind oder nicht. Wäre ihre Unächtheit auch festgestellt, so würden uns die ersteren Schriften schon vollständig ausreichen, um die wesentlichen Momente des Urchristenthums zu erkennen. Ihre Unächtheit ist aber noch keine ausgemachte Sache. Daß sie so spät erst ihre allgemeine Anerkennung gefunden haben, ist noch kein ausreichender Grund zu ihrer Verdächtigung. Es läßt sich dieser Umstand auch unter der Voraussetzung ihrer Aechtheit recht wohl begreifen. „Das Zurücktreten derselben in der Urzeit kann von Ursachen hergeleitet werden, die mehr dem Bereich des Zufalls als der Absichtlichkeit angehören, und die Lage der Sache ist hier bei den verschiedenen Antilegomenis eine verschiedene. Die Geringfügigkeit ihres Umfangs oder die mindere Autorität, mit welcher der Name des Verfassers begleitet war, endlich das ursprüngliche Bestimmtsein für einen besonderen, von der übrigen Kirche ziemlich abgeschlossenen Kreis, sind Umstände, die wir uns als Veranlassungen eines Zurückbleibens in Verbreitung

und Gebrauch von vornherein imaginiren können."*) So kann die Kleinheit des Umfangs in Verbindung mit der Bestimmung für einen beschränkten Kreis von Lesern recht wohl als Erklärungsgrund für das geringere Ansehen und die erst später erlangte Aufnahme in den Kanon bei den beiden kleineren Briefen des Johannes angenommen werden. Die mangelnde apostolische Autorität der beiden Briefe Jacobi und Judä macht deren Zurückbleiben in Ansehen und Gebrauch völlig begreiflich. So konnte auch der Hebräerbrief bei der Unbekanntheit seines Verfassers nur langsam durchdringen, während sein Gehalt ihm eine Stelle unter den kanonischen Schriften sichern zu müssen schien. Immerhin spricht es zu Gunsten dieser Antilegomena, daß die Kluft, welche sie schon nach Eusebius von den νόθα trennte, sich nachher immer mehr erweiterte und sie endlich mit den Homologumenen durch kirchlichen Beschluß zu der Sammlung der kanonischen Schriften des neuen Testamentes verbunden wurden, während jene aus dem kirchlichen Gebrauche verschwanden. Daß aber die Kirche, indem sie diese Scheidung vollzog und den seitherigen Antilegomena vor Schriften wie der Brief des Barnabas oder der Hirte des Hermas den Vorzug gab, mit richtigem Tacte gehandelt hat, wird von Niemandem bestritten werden wollen. Auf diese allgemeinen Bemerkungen müssen wir uns, da die Verhandlungen über Alter, Authenticität ꝛc. der einzelnen biblischen Bücher nicht Sache der Apologetik sein kann, beschränken. Dasselbe genügt auch für unseren Zweck vollkommen. Es ergibt sich daraus, daß wir alles Recht dazu haben, diese erst später zur Kanonicität gelangten neutestamentlichen Schriften als Quellenschriften zweiten Ranges oder als deuterokanonische zu betrachten und sie überall da beizuziehen, wo sie sich mit den Schriften ersten Ranges nicht in offenbarem und directem Widerspruche befinden.

7.

Hat uns nun die historische Betrachtung des neuen Testamentes dazu geführt, in ihm die geschichtlichen Urkunden des Christenthums und darum dessen Erkenntnißquelle zu sehen, so müssen wir mit dem Begriffe: geschichtliche Urkunden bei diesen Schriften

*) Thiersch, S. 360.

auch einen wirklichen Ernst machen. Die neutestamentlichen Schriften sind die Urkunden des Urchristenthums, das heißt nicht mehr und nicht weniger als: sie sind die auf uns überkommenen, aus dem Urchristenthum selbst herstammenden und von maßgebenden Persönlichkeiten oder unmittelbaren Zeugen herrührenden Berichte über das Urchristenthum, dessen Geschichte, Lehre und Leben.*) Wir werden so durch sie in das Urchristenthum selbst hinein versetzt, das sich uns in ihnen nach seinen verschiedenen Seiten aufschließt; sie sind für uns die unmittelbare Quelle der Erkenntniß des Urchristenthums. Daraus folgt, daß wir, wenn wir aus dieser Quelle das Wesen des Christenthums erforschen wollen, zu ihr dieselbe Stellung einzunehmen haben, welche der Historiker zu den Urkunden, die ihm als Quelle seiner Geschichtsforschung dienen, inne hat. Wie der Historiker die Urkunden der Begebenheiten, um deren Kenntniß es sich für ihn handelt, nicht als unfehlbare Darstellungen einfach hinnimmt, sondern sie mit kritischem Auge besieht und die Irrthümer und Mängel, die aus den Verhältnissen der Zeit oder der individuellen Beschränktheit der Verfasser den Berichten anhaften, von dem objectiven Wahrheitsgehalte derselben abtrennt, ebenso hat der Theologe die Urkunden zu betrachten, denen er die Kenntniß des Christenthums entnimmt. Es müßte denn gerade sein, daß diese Urkunden vor allen anderen eine absolute Ausnahme bilden. Darüber läßt sich nicht a priori entscheiden, selbst vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens nicht, wie schon oben vorübergehend bemerkt worden ist. Es ist wohl richtig, wenn Beck sagt: „Diesem nach er-

*) Mit Unrecht faßt Rothe, zur Dogmatik, S. 295, die Bibel beschränkend als den „Inbegriff der von dem geschichtlichen Factum, das wir Offenbarung nennen, auf uns gekommenen Urkunden". Daß diese Fassung zu enge ist, zeigen am deutlichsten die Briefe des neuen Testamentes. Diese kann man doch unmöglich als urkundliche Berichte über die die Offenbarung constituirenden Thatsachen ansehen. Diese Thatsachen werden in den Briefen ja nur gelegentlich erwähnt, sie werden als bekannt vorausgesetzt, den wesentlichen Inhalt derselben aber bilden christliche Lehr- und Lebensunterweisungen, daher wir aus ihnen Lehre und Leben des Urchristenthums erkennen. Lehre und Leben haben wir also mit den geschichtlichen Thatsachen als Gegenstand des in den neutestamentlichen Schriften urkundlich Berichteten zusammenzufassen, sonst müßten wir die Briefe aus der Sammlung der christlichen Urkunden streichen. Freilich sind auch Lehre und Leben Theile der urchristlichen Geschichte, nicht aber speciell Theile der das Christenthum begründenden Thatsachen, sondern Bestandtheile der Geschichte des Urchristenthums im Allgemeinen.

fordert es auch das Wesen der Offenbarung, daß ihr wie jedem gesunden lebendigen Organismus eine ihr eigenthümliche Fortpflanzungskraft innewohne und diese sich concentrire und fixire in einem bleibenden, dem eigenen Wesen der Offenbarung adäquaten Fortpflanzungsstoff und Mittel. So naturgemäß nun die Offenbarung für ihre ursprüngliche Mittheilung des allgemeinen geistigen Mittheilungsmittels sich bedient, des Wortes, ebenso auch für die universal-geschichtliche Fixirung und Fortpflanzung ihres ursprünglichen Wortes der schriftlichen Ueberlieferung."*) Aber zu viel gesagt ist es schon, wenn es weiter heißt: „Das Offenbarungswort selbst also muß in demselben Offenbarungsgeist, in dem es geboren ist, sich vollenden in einer ihm wesentlich adäquaten, die Bestimmungen des Offenbarungsgeistes und Zeugnisses in treuer Ebenbildlichkeit wiedergebenden Schrift, die den unvergänglichen Fortpflanzungsstoff der Offenbarung, ihr Wort, σπορὰ ἄφθαρτος 1. Petr. 1, 23 vgl. Luk. 8, 11, in sich trägt, als das völlig entsprechende Fortpflanzungsorgan oder Mittel, um das göttliche Leben neu und immer wieder neu fortzuzeugen durch alle Geschlechter der Menschen, welchen die Offenbarung ihre Gaben zugedacht hat." Denn offenbar liegt in dem Zwecke der Offenbarung, sich den künftigen Geschlechtern mitzutheilen, nicht die mindeste Nöthigung zu postuliren, daß ihr Mittheilungsmittel schlechthin nur mit Ausschluß des Wirkens aller anderen Factoren das Product des Offenbarungsgeistes sei. So aber ist es bei Beck gemeint. Wenn dies der eben angeführte, allgemein gehaltene Satz noch zweifelhaft ließe, so wird es durch die weitere Ausführung völlig sichergestellt, wornach die Erkenntnißkraft der Apostel für ihre Lehrthätigkeit in einer solchen „organischen Lebensvereinigung" mit dem göttlichen Geiste gestanden habe, daß sie, über alle Selbstentwicklung, über alles persönliche Ringen und Ueben hinausgehoben, die ganze Wahrheit erkannten und „als reines Geisteszeugniß" an die Menschen brachten, weshalb in ihre Auffassung und Mittheilung der Offenbarung sich nichts Trübendes könne eingemischt haben. Wie wenig auf solche Weise, abgesehen von der mangelhaften Logik, die heilige Schrift als das untrügliche, über jeder Kritik erhabene Wort Gottes begründet werden kann, zeigt ganz besonders die Verlegenheit, in der sich Beck gegen-

*) Einleitung in das System der christlichen Lehre, S. 209 f.

über denjenigen Schriften des neuen Testamentes befindet, welche nicht von Aposteln herrühren. Die Mühe, die sich Beck gibt, auch für diese die Untrüglichkeit zu retten, ist eine ganz augenscheinlich vergebliche.' Ueber die eigentliche Schwierigkeit geht er hinweg und von einem Beweise ist keine Spur zu finden. Diese Schriften müssen eben reine Darstellungen der Offenbarungswahrheit sein, weil sie einmal im Kanon stehen.'

Solche Versuche, Theorien zu erfinden, welche die Bibel dem Gebiete der Kritik entrücken sollen, entstammen nur dogmatischer Befangenheit in Verbindung mit Unlogik; auf wissenschaftlichen Werth aber haben sie nicht den mindesten Anspruch. Für ein wissenschaftliches Verfahren gibt es, um darüber in's Klare zu kommen, ob und wie die Urkunden des Christenthums sich von andern Geschichtsquellen unterscheiden, nur einen Weg, nämlich den, diese Urkunden selbst darüber zu befragen. Thun wir aber dies, so finden wir für die Annahme, daß die neutestamentlichen Schriften einen unfehlbaren Codex der göttlichen Wahrheit bilden, gar keinen Anhalt. Nirgends erhebt das neue Testament so wenig wie das alte den Anspruch, das unmittelbare Product des Einen göttlichen Urhebers, des heiligen Geistes zu sein, dessen blinde Werkzeuge die schreibenden Personen wären. Im Gegentheil, „von demjenigen abgesehen, was als prophetischer Ausspruch auftritt, sagt ja keiner unserer Verfasser jemals, daß er schreibe, was der Geist Gottes ihm eingebe oder etwas Aehnliches; sondern sie alle nehmen bei ihrem Geschäfte genau dieselbe Stellung ein wie jeder rechtschaffene menschliche Geschichtserzähler, Lehrer, Briefschreiber. Weit entfernt davon, unselbständig einem ihnen fremden impulsus ad scribendum blindlings zu folgen, sind sie sich der Motive und der Zwecke ihres Schreibens klar bewußt (siehe z. B. Luk. 1, 1—4. Joh. 20, 30. 31. 1. Joh. 1—4) und entnehmen den Antrieb zum Schreiben ganz bestimmten und speciellen Veranlassungen, die sich ihnen von außen her ergeben aus den concreten Verhältnissen, in denen sie zu größeren christlichen Kreisen und zu einzelnen Personen stehen, für welche ihre Mittheilung unmittelbar bestimmt ist (siehe z. B. Luk. 1, 1—4. Röm. 1, 11—15. 15, 15. 16. 1. Kor. 1, 11. 5, 1. 7, 1. 2. Kor. 1, 8 ff. 2, 1 ff. 7, 12. 11, 1 ff. Gal. 3, 1 ff. Kol. 2, 1. 2. Thess. 2, 1 ff.). Die Verfasser der Geschichtsbücher und etwa auch den Apokalyptiker ausgenommen, denken unsere

Schriftsteller gewiß nicht daran, für die Nachwelt, vollends für die gesammte Christenheit zu schreiben; sondern für die unmittelbarste Gegenwart und ihre Bedürfnisse arbeiten sie, und lediglich für sie. Nach Maßgabe jener speciellen Umstände, Verhältnisse, Veranlassungen und Bedürfnisse wählen sie daher den Stoff für ihre schriftlichen Aufzeichnungen aus, jeder aus dem Vorrath der ihm geläufigen Kenntnisse und Vorstellungen. Bei ihren Geschichtserzählungen gehen sie ganz auf dieselbe Weise zu Werke wie jeder sorgsame menschliche Berichterstatter. Sie berufen sich mehrfach ausdrücklich auf ihre Quellen, bald auf Autopsie (vgl. z. B. Joh. 19, 35. 1. Joh. 1, 1—3), bald (wie namentlich Luk. 1, 1—3) auf die Berichte Anderer und auf historisch-kritische Forschungen und Untersuchungen. Unsere neutestamentlichen Schriftsteller haben unverkennbar zum Theil einer die Schrift des andern benützt und, wie ganz besonders Lukas, ganze Berichte Anderer in ihre Erzählungen hinein verwebt, frühere Aufzeichnungen sowohl über die Lehrreden Jesu als auch über einzelne Begebenheiten seines Lebens, geradeso wie bekanntlich auch in den historischen Büchern des alten Testamentes deutliche Spuren davon vorliegen, daß ihre Verfasser, die es ja mitunter auch ausdrücklich sagen, häufig aus älteren Urkunden und Schriften geschöpft und diese wörtlich oder doch lediglich mit theilweisen Modificationen in ihre Relationen aufgenommen haben."*) Diese, auf bestimmte Veranlassungen, zu bestimmten Zwecken, mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln schreibenden Verfasser machen weiter gar keinen Anspruch auf absolute Fehllosigkeit. Schon der ganze Ton, in welchem die Apostel an ihre Leser schreiben, widerspricht völlig der Ansicht, als ob sie im Besitze der untrüglichen Wahrheitserkenntniß wären. Dazu aber ist in bestimmten Stellen gerade das Gegentheil ausgesprochen. Wenn Paulus 1. Kor. 13, 9 unser Wissen und Weissagen Stückwerk nennt, so redet er ganz allgemein, ohne sich oder Seinesgleichen auszunehmen. 2. Kor. 1, 24 weist er die Meinung, als ob den Aposteln eine Herrschaft über den Glauben der Christen zustände, ab und bezeichnet ihre Stellung gegenüber den Korinthischen Christen durch den bescheidenen Ausdruck „Mithelfer eurer Freude". Jacobus spricht gerade

*) Besser und kürzer als es in diesen, eigene und fremde Forschungen zusammenfassenden Worten Rothe's, zur Dogmatik, S. 213 ff., geschieht, können wir den wahren Sachverhalt nicht ausdrücken.

von den Lehrern den Satz aus: wir fehlen alle manchfaltig 3, 2.*) Daher haben denn die biblischen Schriften durchaus das Gepräge der persönlichen Arbeit ihrer Verfasser. Wie sie daher verschieden sind nach der Schreibart, so tragen sie die Spuren des Sichabmühens und Ringens der Verfasser mit ihrem Gegenstande an sich, und ebendaher kommt es, daß diese Schriften bei dem Mangel wissenschaftlicher Bildung ihrer Verfasser an Unebenheiten in der sprachlichen Form — man denke nur an die so häufigen Unterbrechungen in der Construction — leiden, die uns das Verständniß nicht wenig erschweren.**) Nicht minder als formelle Mangelhaftigkeiten finden sich bei den neutestamentlichen Schriftstellern sachliche Differenzen, was man vernünftiger und ehrlicher Weise nicht mehr leugnen sollte. Daß z. B. die vier Evangelien nicht durchaus harmoniren, ist eine Thatsache, die trotz der Anstrengungen der willkürlichen Harmonistik feststeht. Wo aber Widersprüche sind, sind auch Irrthümer, und solche lassen sich im neuen Testamente unschwer aufzeigen. Es kann z. B. gar nicht in Zweifel gezogen werden, daß die Verfasser unserer Evangelien sowie der Briefe, sich in der Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi getäuscht haben. Ganz auffallend ist ferner die irrthümliche Auslegung und Anwendung des alten Testamentes im neuen. Nicht nur kommen hier größere und geringere Irrungen vor, sondern die neutestamentlichen Schriftsteller legen sich Stellen des alten Testamentes, ohne den historischen Sinn irgendwie zu berücksichtigen, so zurecht, daß sie ihrem Sinne dienen müssen. Es ist dies zwar eine sehr bekannte und zum Ueberfluß oft besprochene Sache. Doch müssen bei der Hartnäckigkeit, mit welcher Manche

*) Vgl. Rothe, a. a. O., S. 270.

**) Rothe, a. a. O., S. 218: „Auf den heiligen Geist kann man diese Eigenschaften doch sicherlich nicht ursächlich zurückführen. Denn ihn als den Verfasser — im Sinne der dogmatischen Inspirationslehre — unserer Schriften angenommen, würden sie sich schlechterdings nicht motiviren, sondern als Kinder eigensinniger Laune und humoristischen Spieles erscheinen. Da, wo die stilistische Eigenthümlichkeit, wie es namentlich bei Paulus häufig geschieht, das Verständniß erschwert, würde ein solcher lusus ingenii überdies geradezu zweckwidrig sein." Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, S. 331. Daß aber das, wie Rothe S. 216. meint, der Darstellung „eine ganz eigenthümliche Frische und einen ergreifenden Reiz und fesselnden Zauber verleiht", wird sich wohl nicht behaupten lassen.

noch heutiges Tages an der alten Auffassung der heiligen Schrift festhalten, wenigstens einige der eclatantesten Beispiele hier angeführt werden. Matth. 2, 6 ist die prophetische Stelle Mich. 5, 1 ganz unrichtig angeführt. Abgesehen von dem geringeren Fehler, daß aus den Gaustädten Fürsten gemacht sind*), so hat der Vordersatz bei Micha den gerade entgegengesetzten Sinn als bei Matthäus. Bei Micha ist der Sinn der: Obgleich Bethlehem zu gering ist, um zu den Gaustädten gezählt zu werden, so wird doch ein Herrscher Israels daraus hervorgehen. Bei Matthäus aber wird er dahin umgekehrt: Bethlehem ist mit nichten die geringste u. s. w.**) Als eine Wortspielerei muß es uns erscheinen, wenn derselbe Evangelist 2, 23 die prophetische Stelle Jes. 11, 1, wo der Messias als Abkömmling vom Stamme David's נֵצֶר Reis genannt wird, in seiner Uebersiedelung nach Nazareth erfüllt sieht; zwischen נֵצֶר Reis und *Ναζωραῖος* findet keine andere Beziehung statt als die Aehnlichkeit des Wortklanges. Eine richtige Deutung kann es weiter nicht sein, wenn die Stelle Jes. 53, 4: Fürwahr er trug unsere Krankheiten und lud auf sich unsere Schmerzen, Matth. 8, 17 auf die Krankenheilungen Jesu bezogen wird. Dieselbe Stelle wird dann 1. Petr. 2, 24 ganz anders verstanden, nämlich vom Kreuzestode Christi. Auch der Apostel Paulus legt dem alten Testamente häufig in der willkürlichsten Weise einen unrichtigen Sinn unter. So bezieht er Gal. 3, 16 die Verheißung 1. Mos. 22, 18, daß in dem Samen Abrahams alle Geschlechter auf Erden sollen gesegnet werden, willkürlich auf Christus, während sie dem einfachen Sinne nach nur auf die Nachkommenschaft Abrahams im Ganzen, nicht auf ein einzelnes Individuum geht. Die Richtigkeit dieser Auffassung glaubt der Apostel damit beweisen zu können, daß die Verheißung nicht den Samen, sondern dem Samen als Einem gegeben sei. Wie sehr widerspricht dies aber den klaren Worten: ich will deinen Samen mehren wie die Sterne am Himmel und den Sand am Meere! Noch willkürlicher ist es, wenn Paulus Gal. 4, 22—31 in den beiden Söhnen Abrahams, Isaak und

---

*) Statt בְּאַלְפֵי las der Evangelist oder sein Uebersetzer בְּאַלְפֵי.

**) וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה wird wiedergegeben durch: *καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα.*

Ismael, weil der eine der Sohn einer Sklavin, der andere aber freigeboren und dazu noch in Folge einer besonderen göttlichen Verheißung dem Abraham geschenkt war, die beiden Testamente repräsentirt findet. Wie wenig dies paßt und beweist, ist in die Augen springend. Wie kann Ismael der Repräsentant des Gesetzes sein, da doch die ganze alttestamentliche Gesetzgebung die Söhne Ismaels gar nichts angeht, sondern für die Nachkommen Isaaks gegeben wurde, während jene die freien waren!*) Paulus nennt seine Erklärung an dieser Stelle allerdings eine allegorische. Aber den allegorischen Sinn glaubt er in den alttestamentlichen Stellen wirklich vorhanden, sonst könnte er auf diesen allegorischen Sinn nicht einen Beweis bauen wollen. Für uns aber hat diese Allegorie gar keinen Werth, denn sie hat in den alttestamentlichen Stellen nicht nur gar keinen Anhalt, sondern sie widerspricht denselben ganz offenbar. Besonders reich an falschen Anführungen alttestamentlicher Stellen ist der Hebräerbrief. Cap. 10, 5 wird die Psalmstelle 40, 7: Ohren hast du mir gegraben, wiedergegeben durch: einen Leib aber hast du mir zubereitet.**) Beides hat nun rein nichts miteinander gemein. Der Sinn der Psalmstelle ist: Die Erkenntniß der Wahrheit hast du mir verliehen; der des Citates: Du hast mich mit einem Leibe bekleidet, durch dessen Dahingabe in den Tod ich deinen Willen erfüllen soll. Der Verfasser citirt nach der alexandrinischen Uebersetzung der LXX, und in dem ihm vorgelegenen Exemplar ist die Stelle wahrscheinlich durch einen Schreibfehler entstellt gewesen. Hebr. 12, 26. 27 wird Hagg. 2, 6: es ist noch um ein Kleines, so werde ich Himmel und Erde u. s. w. bewegen, ganz falsch durch: noch Einmal will ich u. s. w. wiedergegeben,***) und auf dieses noch Einmal wird gerade die ganze Beweisführung gebaut.†) Es gehört zum Verkehrtesten, was in der Theologie erfunden worden ist, wenn man solche Citationen und Auslegungen alttestamentlicher Sprüche aus der besonderen Höhe eines pneumatischen Verständnisses glaubt ableiten zu müssen, wie

*) Vgl. Baur, Paulus, 1. Aufl., S. 666.

**) Die Psalmstelle heißt: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי, Hebr. 10, 5 aber: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι; vgl. Lünemann, Commentar z. d. St.

***) עוֹד אַחַת מְעַט הִיא steht beim Propheten, ἔτι ἅπαξ in der Stelle des Hebräerbriefes nach der fehlerhaften Uebersetzung der LXX.

†) Vgl. Rothe, a. a. O., S. 185.

nach dem Vorgange Beck's*) Auberlen erklärt: „Freilich entwickeln die Apostel nicht wissenschaftlich die Berechtigung ihrer Citate, sie schauen und zeugen; unsere Wissenschaft muß oft erst Mittelglieder dazwischen schieben, um auf die Höhe des apostolischen Verständnisses zu gelangen. Aber eine Höhe, die wahre Geisteshöhe des Verständnisses, haben wir hier vor uns; unsere, freilich oft noch sehr in der Niederung sich haltende und an der Erde klebende grammatisch-historische Auslegung muß das pneumatische Verständniß des alten Testamentes, wie es sich uns im neuen, bei Jesu und den Aposteln, darbietet, als das Ziel betrachten, dem sie zuzustreben, zu dem sie sich zu erheben hat."**) Wie wenig diese matte Begründung und Erklärung der „organisch-geschichtlichen Auffassung beider Testamente" leistet, liegt auf der Hand. Von einem Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung der einem einfachen, natürlichen Verständnisse als Irrungen erscheinenden Auslegungen alttestamentlicher Sprüche ist hier keine Spur vorhanden. Anstatt die Frage, um die es sich handelt, fest anzusehen, wird mit allgemeinen Ausdrücken wie „Geisteshöhe des Verständnisses" hoch darüber hinweggeflogen. Vorausgesetzt, daß — worüber wir jetzt keine Entscheidung geben können — im alten Testamente als der Vorbereitung des neuen neben dem zunächst sich darbietenden historischen Sinne noch ein tieferer, auf das neue Testament weisender Sinn verborgen sei und daher alttestamentliche Geschichten und Sprüche typisch auf das neue Testament gedeutet werden können, so handelt es sich hier um diese allgemeine Frage gar nicht, sondern es handelt sich um bestimmte concrete Fälle, wo alttestamentlichen Stellen ein anderer Sinn unterlegt ist. Da ist mit allgemeinen Bemerkungen überhaupt nichts gethan, am wenigsten mit solchen wie die von Beck und Auberlen gebrauchten. Denn wenn der Erstere sagt: „In der Freiheit des Geistes der Wahrheit handelt es sich auch nicht um wörtlich treue Citation schon vorliegender Gottessprüche, sondern um geistestreue Wiedergebung, die unter verschiedenen Umständen für ihre geistlichen Zwecke eben eine neue, nur gerade passende Wendung nimmt, in welcher der ur-

*) Einleitung in das System der christlichen Lehre, S. 242—244.

**) Die göttliche Offenbarung, Bd. I., S. 215.

sprüngliche Inhalt nicht verfälscht und dem Irrthum oder Vorurtheil angepaßt wird, sondern im Sinne seines Urhebers, des Geistes, nunmehr tiefer und weiter aufgeschlossen, näher bestimmt und den neuen Bedürfnissen der Wahrheit, nicht der Lüge angepaßt wird, dem Geistes-, nicht dem Fleischessinn, den göttlichen, nicht den weltlichen Bildungsbedürfnissen"; und wenn der Andere von dem „pneumatischen Verständniß, dem auch wir zuzustreben haben", redet, so paßt das in keiner Weise auf die von uns angeführten Citationen. Diese Erklärung setzt ja voraus, daß gegen den ursprünglichen Sinn der citirten Stelle nicht verstoßen wird, sondern derselbe nur nach seinen verschiedenen Seiten sich erschließt, so daß der einfache historische Sinn als der unentwickelte Keim, die pneumatische Auslegung und Anwendung aber als dessen volle Entfaltung erscheint. Ein solches Verhältniß findet aber hier gar nicht statt. In jenen Citationen haben wir keineswegs die reichere oder volle Entfaltung des geistigen Gehaltes der citirten Stellen vor uns, sondern der eigentliche Sinn derselben ist alterirt, ist mißverstanden, es ist ihm sogar in einzelnen Fällen widersprochen. Das sind nicht Auslegungen auf „der Höhe des pneumatischen Verständnisses", sondern einfach Fehler. Das hat eine nüchterne und ehrliche Wissenschaft anzuerkennen, besonders da sich recht wohl begreifen läßt, wie diese Fehler entstanden sind, während die Theorie von der „pneumatischen Auslegung" völlig in der Luft schwebt. Die unrichtigen Citate kommen entweder daher, daß die neutestamentlichen Schriftsteller zuweilen aus dem Gedächtnisse citiren, oder sie entstammen Uebersetzungsfehlern der Septuaginta, welche anstatt des hebräischen Orginals gebraucht wurden. Ferner wandten sie die bei den Rabbinen übliche Methode der Schriftauslegung an. Kann man auch nicht behaupten, daß sie gänzlich von dieser Methode abhängig seien, so daß zwischen ihrer Auslegungsweise und der rabbinischen gar kein Unterschied bestünde, muß vielmehr zugestanden werden, daß sie immerhin einen besseren Gebrauch von dem alten Testamente machten als die jüdischen Gelehrten und sich ferne zu halten wußten „von den spielenden und geschmacklosen Kunsthandgriffen, von denen das Zeughaus der rabbinischen Hermeneutik strotzt",*) so läßt sich doch nicht verkennen, daß es dem

*) Rothe, a. a. O., S. 192.

Wesen nach dieselbe Methode ist, welche sie handhaben; diese erscheint bei ihnen nur besonders bestimmt durch den Zweck, den sie bei ihren Schriftanwendungen im Auge haben, und in edlerem Geiste angewendet. Da ihnen wie dem gesammten jüdischen Volke das alte Testament in allen seinen Bestandtheilen ohne Unterschied als unfehlbarer göttlicher Offenbarungscodex galt und sie nun auf ihrem christlichen Standpunkte in dieser Offenbarung die Vorbereitung auf Christus sehen mußten, so fanden sie überall im alten Testamente Hinweisungen auf Christum. „Je heller und glänzender das neue Licht war, welches den an Jesus gläubig gewordenen Israeliten von ihm aus über das alte Testament im Großen und Ganzen aufging, desto zuversichtlicher setzten sie voraus, daß auch alles, oft so dunkle Detail in dem heiligen Buche von ebendaher sich aufhellen müsse. Manche von den befremdlichen Deutungen alttestamentlicher Stellen im neuen Testamente mögen ihren Ursprung bestimmt in dem Umstande haben, daß diesen ersten Christen ehemals, bevor sie noch von Christo wußten, in ihrer Bibel manche Einzelheiten völlig unverständlich gewesen waren, und sie nun, nachdem sie den Messias gefunden, in ihrem neuen christlichen Gesichtskreise nach Daten suchten, mittelst welcher sie sich jene alttestamentlichen Räthsel lösen könnten.“*) Da sie nun weiter von einer wirklichen Auslegung gar keinen Begriff hatten, so liegt es in der Natur der Sache, daß sie für ihre Nachweisungen alttestamentlicher Typen auf Christum die in den jüdischen Schulen übliche Methode der Schrifterklärung anwandten.

Damit haben wir nachgewiesen, daß in den Urkunden des Christenthums Irrthümer vorkommen, daß sie also mit Kritik zu behandeln sind.

Gegen diese Auffassung der neutestamentlichen Schriften wird freilich eingewendet, daß dieselben sich selbst als aus göttlicher Eingebung hervorgegangen darstellen. Dieser Einwand ruht aber auf einer leicht zu durchblickenden Verwechselung wesentlich verschiedener Dinge. Richtig ist, daß sich die Apostel gemäß der Verheißung Christi im Besitze des göttlichen Geistes wußten.**) Christus hat nach einer größeren Anzahl von der Kritik nicht auszumerzen-

*) Rothe, S. 193.

**) Vgl. auch Rothe, S. 198 ff.

der Stellen seinen Jüngern für die Zeit, da er werde von ihnen genommen sein, einen andern Beistand verheißen, den heiligen Geist, der sie an Alles erinnern werde, was er ihnen gesagt habe, der ihnen auch dasjenige lehren werde, was er ihnen selbst nicht habe mittheilen können, da sie es nicht hätten tragen können, der sie in alle Wahrheit leiten werde, Joh. 14, 16. 17. 16, 12. 13. Dieser Geist der Wahrheit wird von dem Geiste der Welt so sehr unterschieden, daß Christus erklärt, die Welt könne denselben nicht empfangen, sie sehe und kenne ihn gar nicht, Joh. 14, 17. Es ist der Geist Christi und Gottes, der, was er den Jüngern verkünden werde, aus der Fülle Christi oder, was dasselbe ist, aus der Fülle des Vaters nehmen werde, Joh. 16, 14. 15. Diese Verheißung, die der Erlöser nach Luk. 24, 49 und Apg. 1, 5. 8 unmittelbar vor seiner Auffahrt noch einmal wiederholte, ging nach dem neutestamentlichen Berichte Apg. 2 am ersten Pfingstfeste nach der Auffahrt auf wunderbare Weise in Erfüllung. Wie man auch des Genaueren hierüber denken mag, Thatsache ist, daß die Jünger von diesem Zeitpunkte an umgewandelt erscheinen. Ihr bisheriges Unvermögen, sich zu den Anschauungen des Meisters zu erheben, hatte der christlichen Wahrheitserkenntniß, ihre scheue Zurückhaltung der erhebendsten Berufsfreudigkeit Platz gemacht, und ihr ganzes Lebensbild, wie es uns aus den neutestamentlichen Briefen entgegentritt, ist das Muster reiner und lebendiger christlicher Frömmigkeit. So haben auch die Apostel das Bewußtsein, in ihrer Berufsthätigkeit nicht auf sich allein gestellt zu sein, sie führen das Evangelium, das sie verkünden, auf Offenbarung des Geistes Gottes zurück, Gal. 1, 12. 1. Kor. 2. Ephes. 3, 3—5. 1. Petr. 1, 12. Nun fragt es sich aber erstens, ob die Apostel für ihre Berufsthätigkeit unter einem besonderen, von der allgemeinen Wirksamkeit des göttlichen Geistes bei den Christen verschiedenen Einflusse dieses Geistes stunden, und zweitens, wenn dies der Fall ist, ob sie gerade bei der Abfassung ihrer Schriften sich unter einer specifischen göttlichen Geisteswirksamkeit befanden. Was den ersten Punkt betrifft, so kann darüber nicht gestritten werden, daß nach den neutestamentlichen Schriften der Geist Christi Gemeingut aller an Christum Gläubigen war. Die Verheißung des Geistes von oben, welche Christus in den Abschiedsreden bei Johannes den Zwölfen ertheilt, ist offenbar nicht für diese allein, sondern für alle Gläubigen be-

stimmt.*) Das geht schon daraus hervor, daß er seinen Jüngern Joh. 14, 17 den Geist der Wahrheit nur im Gegensatze gegen die Welt zusagt. Ferner wird der Empfang des Geistes nicht von der Angehörigkeit zu dem speciellen Jüngerkreise abhängig gemacht, sondern ausdrücklich an die Liebe zu ihm und an das Halten seines Wortes, also an moralische Bedingungen geknüpft, Joh. 14, 15. 16. 21. 23. Wenn Jesus von dem verheißenen Geiste Joh. 14, 16 aussagt, er werde in Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα) bei den Jüngern bleiben, so ist damit gesagt, daß er der Gesammtheit aller Gläubigen bis an das Ende der Tage angehören werde. So traf denn auch nach dem Berichte der Apostelgeschichte die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfeste nicht die Apostel allein, sondern auch die andern Jünger Christi; denn man hat keinen Grund, unter den nach Apg. 2, 1 Versammelten bloß die Zwölfe zu verstehen, da 1, 15 die Zahl der versammelten Jünger auf ungefähr 120 angegeben ist. Ebenso erscheinen später die charismatischen Wirkungen des göttlichen Geistes nicht als ausschließliches Privilegium der Apostel, sondern sie sind unter die Gesammtheit der Gläubigen vertheilt, Röm. 12, 6. 1. Kor. 12, 6—11. Ephes. 4, 11. Durch das ganze neue Testament zieht sich die Lehre, daß alle gläubigen Christen den heiligen Geist besitzen; vgl. besonders Luk. 11, 13. Joh. 7, 39. Apg. 2, 16—18. 38. Röm. 8, 9. 14, 17. 1. Kor. 3, 16. Gal. 3, 2. Ephes. 1, 17. 1. Joh. 2, 20. Wenn aber darnach es der eine und selbe heilige Geist war, der in den Aposteln wie in Allen, welche an den Erlöser glaubten, gemeinsam lebte, so können doch hinsichtlich des Maßes der Geistesbegabung unter den Christen verschiedene Abstufungen vorhanden gewesen sein, und ebenso ist es recht wohl denkbar, daß die Wirksamkeit dieses Geistes in einer Person in einzelnen Momenten sich zu besonderen Acten höherer Erleuchtung erhob. Ist dies der Fall gewesen, so läßt es sich bei der einzigartigen Berufsstellung der Apostel erwarten, daß insbesondere sie eines höheren Grades der Geistesbegabung und besonders gehobener Momente derselben sich werden zu erfreuen gehabt haben. Und in der That erscheinen uns die Apostel hinsichtlich der Wirksamkeit des heiligen Geistes in dieser bevorzugten

*) Eine Ausnahme bildet natürlich die Bestimmung des verheißenen Geistes, die Jünger an Alles das zu erinnern, was Christus ihnen gesagt hatte, Joh. 14, 26; das kann nur die Zwölfe angehen.

Stellung. Schon in der Verheißung des heiligen Geistes aus dem Munde Jesu läßt sich eine besondere Beziehung auf den apostolischen Beruf nicht verkennen. Matth. 10 wird derselbe den Jüngern ja nur als Beistand für ihre erste Aussendung zugesagt. Aber auch in den Abschiedsreden Joh. 14—16 tritt diese besondere Beziehung neben der allgemeinen, für alle Christen geltenden hervor. Diese Reden haben zunächst den Zweck, die Jünger für die Zeit vorzubereiten, in welcher sie das Werk Jesu ohne ihn weiterzuführen haben werden, und gerade hiefür gab er ihnen die Zusage eines anderen Beistandes. Ganz deutlich wird Joh. 20, 21. 22 der Empfang des Geistes und die apostolische Aussendung in teleologischen Zusammenhang gebracht. Derselbe Zusammenhang leuchtet ein, wenn der Erlöser vor seiner Auffahrt nach Luk. 24, 26—49. Apg. 1, 8 den Jüngern die Bestimmung zutheilt, seine Zeugen zu sein in Jerusalem, Judäa, Samaria und bis an das Ende der Erde und ihnen gebietet, mit der Ausübung dieses Berufes zu warten, bis sie mit der Kraft aus der Höhe werden angethan sein. Dem entspricht auch die Stellung, welche die Apostel einnehmen. Sie treten aus der Reihe der Gemeindeglieder hervor als Männer, welche mit besonderer göttlicher Autorität bekleidet sind und die in der Ausübung ihres Berufes unter der besonderen Leitung des göttlichen Geistes stehen. Dies zeigt sich namentlich ganz unzweideutig bei dem bekanntesten unter den Aposteln, bei Paulus. Nicht als Gemeindeglied neben den andern Gemeindegliedern und als bloßer Mittheilhaber am heiligen Geiste tritt er bei der Verkündigung des Evangeliums auf, sondern als göttlicher Gesandter, der seine evangelische Botschaft und seinen apostolischen Beruf unmittelbar von Gott hat, Röm. 1, 1. Gal. 1, 1. 12, und weiß sehr wohl zu unterscheiden zwischen dem, was er im Auftrage Christi sagt, und dem, was er als Solcher sagt, der gleich den Andern auch den Geist Gottes besitzt, 1 Kor. 7, 40. Bei seinen apostolischen Reisen ist es der Geist Gottes, der ihm die Richtung gibt und ihn begleitet, Apg. 13, 2. 16, 6—10.

So viel geht aus dem neuen Testamente hervor. Damit ist aber die andere Frage, ob die Apostel für die Abfassung ihrer Schriften unter einer specifischen Wirksamkeit des heiligen Geistes standen, im Mindesten nicht mit: Ja beantwortet. Wenn die Apostel sich im Besitze einer Inspiration wissen, so ist das eine

Inspiration ihrer Personen, woraus sofort eine besondere Inspiration ihrer Schriften zu machen durchaus nicht angeht. Das ist eine Verwechselung ganz verschiedener Begriffe, die nur daraus zu begreifen ist, daß man eben meint, die Offenbarung ziele auf die heilige Schrift als ihren Hauptzweck ab. Dies ist jedoch eine völlig ungerechtfertigte Annahme. Auch wenn die Thatsache der Offenbarung feststeht, folgt daraus, wie schon oben bemerkt, nicht entfernt, daß ihr Absehen auf einen unfehlbaren Wahrheitscodex gerichtet sein müsse. Die Geschichte widerspricht aber dieser Annahme vollständig. Die Apostel haben von Christus keinen Befehl erhalten, das Evangelium schriftlich zu verbreiten. Die meisten Apostel haben, soviel bekannt ist, nichts geschrieben, und bei denen, die Schriften verfaßt haben, ist doch ihre mündliche Predigt und persönliche Wirksamkeit die Hauptsache, gegen welche ihre schriftliche Wirksamkeit in den Hintergrund tritt. Im ganzen neuen Testamente ist keine Spur von besonderer Inspiration der Schriften zu finden. Selbst die Offenbarung Johannis kann hiefür nicht angeführt werden. Erklärt sich dieses Buch auch für eine Offenbarung, so kann sich dies doch nur auf den Inhalt, nicht aber auf den schriftlichen Ausdruck desselben beziehen; wenn dieses Buch sich eine Offenbarung nennt, so heißt das nichts Weiteres als: es ist eine „Weissagung auf Grund einer dem Verfasser zu Theil gewordenen speciellen Offenbarung des Erlösers".*) Ebenso beziehen sich die Offenbarungen, deren sich die Apostel theilhaftig wußten und welche jedenfalls nur in einzelnen gehobenen Momenten in ihnen aufleuchteten, nur auf den Inhalt ihrer evangelischen, mündlichen wie schriftlichen, Verkündigung. Ihrer subjectiven Thätigkeit war es dann überlassen, mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln das in göttlicher Erleuchtung ihnen Mitgetheilte sich zur vollen Klarheit und zum Ausdruck zu bringen. Auf diese Weise erklärt es sich, daß die Apostel auf der einen Seite sich im Besitze

*) Rothe, S. 204. Dort mag man auch die Auseinandersetzung über die einzelnen Stellen des neuen Testamentes wie 1. Tim. 5, 8, welche für den altkirchlichen Inspirationsbegriff angeführt werden, nachsehen. Wir können hier die exegetische Erörterung dieser Stellen, welche uns ohnedies zu weit führen würde, füglich unterlassen, da es für einen unbefangenen Blick sofort einleuchtend ist, daß sie für die Behauptung, zu deren Beweis sie angezogen werden, nichts beweisen.

besonderer göttlicher Offenbarung wußten, auf der andern Seite aber Irrthümer sich in ihren Schriften finden, wie sie aus ihren persönlichen und ihren Zeitverhältnissen hervorgehen mußten, während bei der altdogmatischen Ansicht von der heiligen Schrift die wirkliche Gestalt der neutestamentlichen Sammlung unbegriffen bleibt. Am unbegreiflichsten aber ist es, wenn aus der apostolischen Erleuchtung die Unfehlbarkeit nicht nur der apostolischen Schriften, sondern des gesammten neuen Testamentes, mit Einschluß der nichtapostolischen Schriften gefolgert wird.

8.

In diesen Ausführungen werden wir es solid genug begründet und klar genug gezeigt haben, warum und in welchem Sinne wir die neutestamentliche Schriftensammlung als Urkunde und ebendamit als Erkenntnißquelle des Urchristenthums ansehen. Nun erhebt sich aber noch eine letzte, jedoch leicht zu überwindende Schwierigkeit. Wir sind von der Frage nach der Erkenntnißquelle des *Christenthums* ausgegangen und haben nur die Urkunden über die *erste Erscheinung* des Christenthums, das sog. Urchristenthum, gefunden. Haben wir denn ein Recht, beides zu identificiren, deckt sich das Wesen der christlichen Religion mit der ersten Gestalt, in der es in die Welt eintrat? Man gibt das keineswegs allgemein zu. Es ist oben schon angeführt worden, daß *Zeller**) im Namen der Tübinger Schule das Christenthum für ein geschichtliches Princip erklärt, dessen Wesen erst aus dem *Ganzen* seiner geschichtlichen Erscheinung erkannt werden könne. Diese Ansicht ergibt sich ganz natürlich als Ausweg von einem Standpunkte aus, auf dem man sich mit dem Christenthum, wie es nach Geschichte und Lehre ursprünglich aufgetreten ist, nicht zu vereinbaren vermag, das Christenthum selbst aber aufzugeben den Muth oder die logische Consequenz oder beides nicht hat. Vermag man im Christenthum der Urkirche nur die erste und zwar höchst unvollkommene Gestalt und Auffassung des Wesens der christlichen Religion zu erblicken und will man dieses nicht in bloße Moral auflösen oder in unverständliche Abstractionen oder verstandlose

*) In den Vorträgen und Abhandlungen, S. 265.

Phrasen verflüchtigen, was bleibt dann noch übrig als eben jene Ansicht, welche sich bei Zeller ausgedrückt findet? Auch Biedermann*) neigt wenigstens dieser Ansicht zu. Er erkennt zwar in der heiligen Schrift „die fundamentale historische Erkenntnißquelle für den christlichen Glauben", bestimmt dies aber näher dahin, „daß die Erkenntniß des christlichen Princips in erster Linie aus ihr muß gesucht werden und daß nichts als Inhalt des christlichen Princips und damit als christliche Glaubenswahrheit darf aufgestellt werden, was sich nicht als dem Princip nach in der Urgestalt des christlichen Glaubens, wie die Schrift sie documentirt, enthalten nachweisen läßt." Noch genauer wird erklärt: „Die christliche Wahrheit ist ein lebendiges Princip: nicht eine einfache, so, wie sie einmal in die Geschichte eingetreten ist, ruhig sich selbst gleichbleibende Größe, sondern ein Lebendiges, das eine Geschichte aus sich herausetzt, das in dieser Geschichte eine stete Veränderung seiner Aeußerungsweise und Erscheinungsform eingeht und nur in seinem Grund als das, was diesen Proceß hervortreibt und sich in ihm entfaltet, durch diesen ganzen Proceß hindurch sich selbst gleichbleibt ... Ein Princip erschöpft sich nicht in seiner ersten Erscheinungsform, oder dann stirbt es eben mit dieser wieder ab. Sondern es setzt, was in ihm enthalten ist, durch den ganzen Proceß seiner Geschichte heraus, und diese ganze Geschichte, nicht bloß das erste geschichtliche Auftreten, ist die empirische, geschichtliche Erkenntnißquelle für sein Wesen." Wir wollen nun nicht davon reden, daß nach dieser Ansicht das Wesen des Christenthums nicht vollständig erkannt werden kann, da seine Entwicklung ihren Abschluß noch nicht gefunden hat, aber Folgendes einwenden. Es verhält sich mit geschichtlichen Erscheinungen ganz anders als mit Organismen des äußeren Naturlebens. Letztere entfalten sich aus unscheinbarem Keime, und aus einander ganz ähnlichen Keimen entwickeln sich die verschiedensten organischen Gestalten, sodaß das Wesen der organischen Erscheinung erst aus deren voller Entfaltung erkannt werden kann. Geschichtliche Mächte dagegen treten gleich bei ihrer ersten Erscheinung in voller Kraft und Reinheit auf, und wenn sie im weiteren Verlaufe auch nach der einen oder anderen Seite zu weiterer Entfaltung gelangen, so setzen sie damit

*) Christliche Dogmatik, S. 153 f. 155. 157.

erstens nichts Neues aus sich heraus, das nicht an dem ersten Auftreten schon erkannt werden könnte, und zweitens verlieren sie durch Berührung und Vermischung mit andern geschichtlichen Mächten an ihrer ursprünglichen Reinheit.*) Das gilt in besonderem Grade vom Christenthum. Mit weltüberwindender Kraft und Reinheit trat es ursprünglich auf, und es läßt sich nicht nachweisen, daß bei seiner Verbreitung durch die Völker und Jahrhunderte irgend ein wesentliches Moment aus ihm herausgetreten wäre, das man nicht im Urchristenthum selbst schon ganz deutlich aufweisen könnte. Dagegen ist das Thatsache, daß es bei dem Proceß seiner Hineinbildung in die Völker vielfach und schwer alterirt worden ist, und wenn gegenüber der Verweltlichung und Verunstaltung des Christenthums der christliche Geist sich zu neuer Kraft und Frische erhob, so geschah dies immer durch Zurückgehen auf das Urchristenthum und seine Urkunden. Nicht darum als nur primäre Erkenntnißquelle des Christenthums, wie Biedermann will, denen dann die Gesammtentwicklung des christlichen Geistes als secundäre zur Seite zu setzen wäre, haben wir die Schriften des neuen Testamentes zu betrachten, sondern als die Quelle schlechthin.

9.

Das alte Testament endlich hat für uns eine doppelte Bedeutung. Erstens haben wir aus ihm, da es die Quelle der Geschichte des israelitischen Volkes ist, die geschichtliche Vorbereitung des Christenthums als der Religion des Heiles zu entnehmen. Zweitens haben wir es bei der Darstellung des Christenthums selbst überall da beizuziehen, wo seine Lehren im neuen Testamente bestätigt sind oder diesem zur Grundlage dienen.

---

*) Vgl. Schleiermacher, kurze Darstellung des theologischen Studiums, §. 93: „Je mehr ein geschichtlicher Verlauf in der Verbreitung begriffen ist, so daß die innere Lebenseinheit je weiterhin desto mehr nur im Zusammenfluß mit anderen Kräften erscheint: um desto mehr haben diese auch Theil an den einzelnen Zuständen, so daß nur in den frühesten das eigenthümliche Wesen am reinsten zur Anschauung kommt."

Das Christenthum als Bestätigung der natürlichen Religion.

1.

Die Apologetik hat, um das Christenthum als absolute Religion zu erweisen, auf die unmittelbare religiöse Anlage zurückzugehen; an dieser hat das Christenthum die Probe zu bestehen. Ueber diese Anlage müssen wir also erst im Klaren sein, wenn unser Unternehmen einen soliden Grund haben soll. Nun haben wir zwar im ersten Theile schon nachgewiesen, daß der Mensch auf Religion angelegt ist, und haben auch gezeigt, worin diese Anlage besteht. Wir haben im Gewissen das religiöse Centralorgan erkannt, nicht zwar in dem Sinne, daß in demselben das Gottesbewußtsein unmittelbar gegeben sei, sondern so, daß in ihm nur das moralische Bewußtsein unmittelbar liegt, aus diesem aber durch freie Denk- und Willensthätigkeit das Gottesbewußtsein sich bildet. Diese Theorie hat den Widerspruch Ebrard's hervorgerufen*), der zwar so schwach begründet ist, daß er mich nicht im Mindesten wanken machte. Doch wird es angezeigt sein, aus der Entgegnung Ebrard's Veranlassung zu nehmen, unsere Theorie, bevor wir sie als Grundlage des nachfolgenden Systems gebrauchen, an diesem Orte fester zu begründen und klarer zu stellen. Aber auch ohne die Einwendungen Ebrard's müßten wir auf eine neue Erörterung über die religiöse Anlage eingehen. Denn einmal ist das im ersten Bande hierüber Vorgetragene an sich nicht ausreichend, um die Sache ganz deutlich zu machen, und daher mag es wohl rühren, daß meine Ansicht größtentheils ignorirt worden ist, während zahlreiche Aufsätze und Schriften Veranlassung gehabt hätten, auf dieselbe Bezug zu nehmen. Weiter aber sind meine früheren Ausführungen gegenüber der neuesten Literatur nicht mehr genügend. Die Frage nach dem Ursprung der Religion ist in neuester Zeit mehr als je verhandelt worden. Die Wissenschaft der Gegenwart hat sich von verschiedenen Seiten mit gleich starkem Interesse dieser Frage zugewendet. Von Theologen, Philosophen, Naturforschern

*) In der schon erwähnten Recension des ersten Bandes im allgemeinen literarischen Anzeiger für das protestantische Deutschland, 1872, und in seiner Apologetik, Bd. I, S. 216.

und Historikern wird sie um die Wette verhandelt. Mit Rücksicht auf diese mehrseitigen und eingehenden Untersuchungen haben wir unsere früheren Aufstellungen neu zu begründen und weiter auszuführen.

2.

Die Philosophie ist in der Fortbildung des Kriticismus, den sie durch Kant begründet hat, zu dem Resultat gekommen, daß sie der Religion den objectiven Werth abspricht und sie in das Reich der Illusion verweist. Haben auch Kant selbst und seine nächsten Nachfolger diese Consequenz nicht gezogen, so konnte sie weiterhin doch nicht ausbleiben. Wenn Kant, nachdem er die religiösen Ideen als für die theoretische Vernunft unerweisbar erklärt hatte, ihnen doch als Postulaten der praktischen Vernunft objective Wahrheit zuschrieb, so mußte sich doch zeigen, daß er den Beweis für letztere Behauptung schuldig geblieben war, und es mußte den Anschein erhalten, als ob dieselbe im tiefern Grunde auf Accommodation an die herrschende Kirchenlehre beruhe. Wenn dann weiter die speculative Philosophie durch intellectuelle Anschauung oder durch aprioriſche Construction zum Begriff des Absoluten gelangte, so konnte es auf die Dauer nicht verborgen bleiben, daß dies durch Sprung, Erschleichung, Unlogik geschah. Schopenhauer, der mit wegwerfender Geringschätzung aller Philosophen nach Kant auf diesen selbst zurückging, hat mit richtiger Consequenz dem religiösen Glauben alle objective Wahrheit abgesprochen. Nicht daß er denselben als absolut werthlos gänzlich verworfen hätte. Er weiß vielmehr die Religion zu schätzen, theilt ihr aber nur einen relativen Werth zu. Er leitet dieselbe aus der Natur des menschlichen Geistes ab. Dieser trägt in sich das „metaphysische Bedürfniß", d. h. das Verlangen, über die erscheinende Welt hinauszugehen und Aufschluß zu erhalten über das, was hinter der Natur ist und die Erscheinung der Dinge bedingt. Zur Befriedigung dieses Bedürfnisses hat der menschliche Geist zweierlei Arten von Metaphysik ausgebildet: die Religionen und die philosophischen Systeme. Die letzteren, die in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen bestehen, auf objective Wahrheit Anspruch machen und im eigentlichen Sinne zu verstehen sind, sind nur für Solche, die durch größere natürliche und höher ausgebildete Verstandskräfte sich von der Menge

unterscheiden, sie sind die Metaphysik für die Denkenden. Die Religionen aber bilden die Metaphysik für die große Menge, die nicht zu denken, sondern nur zu glauben im Stande ist, sie bilden die Volksmetaphysik. Sie sind nicht im eigentlichen Sinne wahr, sondern nur im allegorischen, sie entziehen sich deshalb den Beweisen und überhaupt jeder Prüfung. Sie sind dem Volke durchaus nothwendig und eine unschätzbare Wohlthat für dasselbe. Sie befriedigen für die Denkunfähigen in der Hauptsache das metaphysische Bedürfniß ganz gut, sie sind unentbehrlich für das praktische Leben, als Leitstern des Handelns, als Hebungsmittel der Rechtlichkeit und Tugend, als unentbehrlicher Trost in den Leiden des Lebens.*) Damit ist die Religion als ein nothwendiges, in einer allgemein menschlichen Anlage begründetes Erzeugniß des menschlichen Geistes aufgefaßt, ihrem Gehalt aber die objective Wahrheit abgesprochen und sie für eine, wenn auch nützliche, ja sogar unentbehrliche, Illusion erklärt.

An Schopenhauer schließt sich Hartmann an. Die Quelle der Religion wie der Philosophie ist nach Hartmann die Mystik. Das Wesen dieser besteht in der unmittelbaren Empfindung der Einheit des Ich mit dem Unbewußten oder Absoluten. Die Mystik bleibt aber nicht bei sich selbst stehen; der in der unmittelbaren Empfindung formlose Inhalt der mystischen Eingebung will Form gewinnen und für das Bewußtsein begründet werden. Dies führt entweder zur Darstellung desselben im Symbol und zur Begründung durch Offenbarung in der Religion oder zum rationellen Beweis in der Philosophie. „Fragen wir, woher es kam, daß die Mystik, welche den Menschen die ersten Offenbarungen des Uebersinnlichen brachte, nicht bei sich stehen blieb, sondern in Philosophie und Religion umschlug, so zeigt sich der Grund hievon in der Formlosigkeit des rein mystischen Resultates, welches nothwendig streben muß, eine Form zu gewinnen; so wenig das Mystische an sich mittheilbar an einen Andern ist, so wenig ist es faßlich für das Bewußtsein des Denkers selbst; es ist eben wie alles Unbewußte erst dann dem Bewußtsein ein bestimmter Inhalt, wenn es in die Formen der Sinnlichkeit eingegangen, als Licht, Klarheit, Vision, Bild, Symbol oder abstracter Gedanke; vorher ist es nur

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II., Kap. 17.

absolut unbestimmtes Gefühl, d. h. das Bewußtsein erfährt nichts als Seligkeit oder Unseligkeit schlechthin. Wird nun das Gefühl erst durch Bilder oder Gedanken der Art nach bestimmt, so ruht in diesem Bild oder Gedanken allein für das Bewußtsein der Inhalt des mystischen Resultates, und es ist mithin kein Wunder, daß, wenn bei Abschwächung der mystischen Kraft neue Eingebungen ausbleiben, das Bewußtsein sich an diese sinnlichen Residuen hält, — am wenigsten, wenn Andere dies thun, denen nur jene Residuen und nicht die damit verknüpften Gefühle mitgetheilt werden können, nicht jenes unbestimmte Etwas, welches dem productiven Mystiker sagt, daß seine Bilder und Gedanken immer noch ein unvollkommener Ausdruck der übersinnlichen Idee sind. Die Mittheilung verlangt aber noch mehr, der Andere will nicht nur das Was der mystischen Resultate haben, sondern auch das Warum, denn der productive Mystiker erhält zwar durch die Art, wie er dazu kommt, eine unmittelbare Gewißheit, aber woher soll ein Dritter die Ueberzeugung nehmen? Die Religion hilft sich hier eben mit dem das selbständige Urtheil vernichtenden Surrogat des Autoritätsglaubens, die Philosophie aber versucht das, was sie mystisch empfangen, rationell zu beweisen und dadurch das Alleingut des Mystikers zum Gemeingut der denkenden Menschheit zu machen."*) Beide, Religion wie Philosophie, sind nicht mehr selbst mystisch; der Philosoph tritt, indem er seine unmittelbar empfangene Eingebung zum Object des Denkens macht, aus der Mystik als der unmittelbaren Empfindung heraus; ebenso ist der Religiöse nicht Mystiker, er ist nicht mit der hinter den Symbolen liegenden Idee geeinigt, sondern er hält sich an die äußeren Zeichen derselben, an die Symbole, die er auf Buchstabenglauben hin für die Wahrheit selber nimmt. Während nun die Philosophie durch rationelles Denken die mystisch empfundene Einheit des Individuums mit dem Absoluten erweisen kann und also Wahrheit ist, so ist dagegen die Religion nur Täuschung. Denn sie hält das äußere Zeichen für die Idee selbst und hält für objective Offenbarung, was nur ein subjectives Erzeugniß eines mystischen Geistes ist. So erhebend ferner die religiöse Andacht als das Streben des Religiösen, die mystische Einheitsempfindung mit dem Absoluten selbstthätig hervorzurufen

*) Philosophie des Unbewußten, 2. Aufl., S. 303 f.

und zu steigern, für den Menschen ist, so ist auch sie Illusion. Diese Illusion besteht darin, „daß das Bestreben, die Identität des All-Einen Unbewußten mit dem Bewußtseins-Subject, welche in Wirklichkeit existirt und als rationelle Wahrheit vom Verstande leicht begriffen werden kann, in der bewußten Empfindung unmittelbar zu erfassen und zu genießen, seiner Natur nach nothwendig resultatlos bleiben muß, weil das Bewußtsein unmöglich über seine eigenen Grenzen hinaus kann, also das Unbewußte nicht als solches, also auch nicht die Einheit des Unbewußten und des Bewußtseinsindividuums erfassen kann". Daher muß bei fortschreitender Denkthätigkeit die Religion immer mehr als Illusion erkannt werden und immer mehr Boden verlieren, obgleich nicht zu erwarten ist, daß sie jemals gänzlich aufhöre zu bestehen. „Wenn die Durchschauung und Befreiung von der Illusion in der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit auf irgend einem Gebiete klar vor Augen liegt, so ist es im religiösen. Man kann nicht sagen, daß die gegenwärtige Zeit des Unglaubens ebenso vorübergehend sein wird als etwa die der gebildeten alten Welt um Christi Geburt; wenn auch religiösere Perioden als jetzt wiederkommen werden, so ist doch eine ähnliche Glaubensperiode, wie das katholische Mittelalter war, durch die moderne universelle Geistesbildung für immer unmöglich gemacht."*) Neuerdings ist aber Hartmann weiter gegangen. Bei der Unmöglichkeit, daß das abstracte Denken jemals Sache der Menge werde, und auf Grund der pessimistischen Weltansicht, welcher er eine immer tiefere Einwurzelung und weitere Verbreitung glaubt prophezeien zu müssen, ist Hartmann der Ansicht, daß die religiösen Interessen nach manchem Schwanken in Zukunft mehr in den Vordergrund treten werden als jemals. Er sagt: „Daß die intellectuelle Entwicklung im mächtigen und dauernden Fortschreiten ist, wer möchte das leugnen, und ebenso gewiß ist es, daß eine neue Religion der Vernunft principiell Rechnung tragen muß, was die alten nur nebenbei nöthig hatten. Daß aber das religiöse Bedürfniß sich dauernd und in steigendem Maße vermindern müsse, folgt daraus nicht, so lange nicht das Volk als solches durch und durch abstract wissenschaftlich im strengen Sinne geworden — und dies ist wohl niemals zu erwarten. Dagegen

*) a. a. O., S. 615 f.

wird der Mutterboden des religiösen Bedürfnisses, die pessimistische Weltansicht, beständig wachsen, da die Menschheit, in je höherem Grade sie die Mittel irdischer Behaglichkeit sich dienstbar macht, desto mehr einsehen muß, wie unmöglich es ist, auf diese Weise die Qual des Lebens zu überwinden und zur Glückseligkeit oder auch nur zur Zufriedenheit zu gelangen ... Darum wird auch der Drang, dieses Weltelend, wenn auch nur ideell mit dem Bewußtsein zu überwinden, in immer gesteigerter Intensität sich nach Ablauf der Perioden der Verweltlichung und Absorption in weltlichen Interessen geltend machen, und darum wird die religiöse Frage erst dann zur allerbrennendsten werden, wenn die Menschheit Alles erreicht hat, was sie an Cultur auf Erden überhaupt erreichen kann und die ganze jämmerliche Armseligkeit dieser höchst erreichbaren Situation überschaut."*)

Die äußerste Spitze der mit Kant begonnenen kritisch-idealistischen Bewegung bildet Lange's Geschichte des Materialismus.**) Dieses bedeutende, geistreich geschriebene Werk ist nicht eine Geschichte im strengen Sinne, sondern es enthält eine, durch die geschichtliche Darstellung verwobene, wenn auch vielfach nicht ausgeführte, sondern nur angedeutete philosophische Weltansicht, die auch zur Frage der Religion bestimmte Stellung nimmt. Auf Kant fußend, obwohl nicht ohne directe Beeinflussung von der Schopenhauer'schen Philosophie***), zeichnet Lange die Grundzüge einer rein idealistischen Weltansicht, die an Consequenz nichts zu wünschen übrig läßt. Haben Schopenhauer und Hartmann für das philosophische Erkennen noch objective Gültigkeit beansprucht, der Religion aber diese abgesprochen, so thut Lange den weiteren Schritt, daß er beide mit einander in das Gebiet des rein idealen Bildes

*) Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft, S. 96 f.

**) Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 3. Aufl. Iserlohn, 1876. 1877.

***) Lange will zwar von Schopenhauer nicht viel wissen; es kennzeichnet sich aber Lange's Philosophie geradezu als Fortsetzung und einseitige Ausgestaltung der Schopenhauer'schen, wie dies von Hans Vaihinger in der Schrift: Hartmann, Dühring und Lange, zur Geschichte der deutschen Philosophie in der Gegenwart (1876), S. 210, und von Hartmann in: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart (1877), S. 18 nachgewiesen worden ist.

verweist. Wie sehr er damit gegen Hartmann im Recht ist, das liegt auf der Hand. Denn wenn man diese Religion und Philosophie aus der mystischen Eingebung als ihrer gemeinsamen Quelle ableitet, worin liegt die Bürgschaft, daß nicht diese Quelle selber ein Product der schaffenden Phantasie ist und also ihren beiden Ausflüssen gleichermaßen die objective Wahrheit abgesprochen werden muß? Lange leitet auch Religion wie Philosophie aus dem menschlichen Geiste ab, aber nicht aus einer besonderen Geisteskraft oder einem besonderen metaphysischen Triebe, sondern es ist der in allem unserem Wahrnehmen und Denken waltende synthetische Factor, der Trieb, die Welt des Manchfaltigen zur Einheit zu gestalten, dem Religion, Kunst und Philosophie ihre Entstehung verdanken. „Es ist dieselbe Nothwendigkeit, dieselbe transscendente Wurzel unseres Menschenwesens, welche uns durch die Sinne das Weltbild der Wirklichkeit gibt und welche uns dazu führt, in den höchsten Functionen dichtender und schaffender Synthesis eine Welt des Ideals zu erzeugen, in die wir aus den Schranken der Sinne flüchten können und in der wir die wahre Heimath unseres Geistes wiederfinden.“*) Eine objective Erkenntniß der Einheit der Welt ist unmöglich; Religion und Philosophie geben nur auf verschiedenen Stufen der menschlichen Geistesentwicklung ein Bild der Einheit, sie sind beide objectiv unwahr, wahr aber sind sie im subjectiven, im bildlichen Sinne. Wenn daher auch die ersten Religionen der Naturvölker nur Ausgeburten der Furcht vor gewaltigen Naturereignissen, der Phantasie und barbarischer Neigungen und Vorstellungen sind, so ruht die Religion als solche doch in einem nothwendigen Triebe des menschlichen Geistes. Der Mensch bedarf einer von ihm geschaffenen Idealwelt; die Idealwelt für das Volk, das zur Philosophie unfähig ist, bildet aber die Religion, die darum nicht aufzugeben ist. Religionslehren dagegen, die Anspruch auf Wahrheit haben, gibt es nicht. „Kant's Minimum von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist auch noch entbehrlich; die freien Gemeinden haben es längst über Bord geworfen, und die Grundsätze, welche diese festhalten, sind auch entbehrlich“, ruft Lange**) denen zu, die an die Herstellung einer Vernunftreligion glauben.***)

*) Vorwort zum zweiten Bande, S. VI.

**) Bd. II., S. 496.

***) Weiter als bis zur bloßen Subjectivität der religiösen Idee kommen

Im Gegensatz gegen die in Lange's absolutem Idealismus oder, mit Hartmann zu reden, Illusionismus auslaufende kritische

---

auch die neueren theistischen Philosophen nicht. So Lotze, nach dem der erste Factor in der Entstehung der Religion die Phantasie ist, welche die mannichfaltige Wirklichkeit zu einem Ganzen zu verknüpfen strebt; der zweite das menschliche Gemüth, das aus dem Zusammenhang der Dinge seine Befriedigung zu erlangen hofft; der dritte die Anerkennung des Sittlichen und Heiligen gegenüber dem thatsächlich Gegebenen. „Die Natur pflegt uns als erste Führerin zu religiösen Anschauungen zu gelten. Auf verschiedenen Wegen leitet ihre Beobachtung zu Versuchen, den wahrnehmbaren Inhalt der Wirklichkeit durch Fortsetzungen zu ergänzen, die nur dem Blick des Glaubens sichtbar werden. Theils nach der Vergangenheit gewandt, sucht die Phantasie in Geschichten der Weltentstehung Aufklärung über die Wunderbarkeit des Vorhandenen, die aus dem noch fortgehenden Laufe der Ereignisse unentspringbar scheint, theils auf die Zukunft gerichtet, forscht sie nach einem Zusammenhange der Dinge, in welchen das vergehende irdische Leben einmündet, um fortzudauern; beide Ahnungsreihen verknüpft die mehr oder minder umfassende Kenntniß des Wirklichen zu einem Ganzen von größerer oder geringerer Geschlossenheit. Wären in diesem Werke mythischer Weltauffassung nur theoretische Interessen der Erklärung thätig, so würde es keine größere Theilnahme auf sich ziehen, als die geologischen Lehrmeinungen der Neptunisten und Vulcanisten oder als die einst nicht minder verschiedenen Vermuthungen, welche die unvollendete Astronomie über den Bau des gestirnten Himmels wagte. Aber immer spricht in jenen kosmologischen Anschauungen das menschliche Gemüth sein Urtheil über den Werth der Welt und über die Erfüllung, welche seinen eigenen ununterdrückbaren Bedürfnissen der Zusammenhang der Dinge gewährt oder versagt; und immer knüpft sich an die Bilder, die von den schaffenden, erhaltenden und lenkenden Kräften entworfen werden, eine mehr oder minder entwickelte Meinung über die Stellung, die zu ihnen der Mensch hat oder handelnd sich geben soll. Nur um deswillen mag man mit Recht in jener Verknüpfung, Ausdeutung und Ergänzung der Naturerscheinungen die ersten Anfänge der Religion suchen; den vollen Werth des Namens wird man erst Weltauffassungen zugestehen können, in denen zum maßgebenden Ausgangspunkte wird, was hier nur verstohlen mitwirkt: die bewußte Anerkennung der unbedingten Geltung und Wahrheit des Sittlichen und des Heiligen gegenüber alle dem, was Thatsache ist oder Thatsache zu sein scheint." In diesen Sätzen (Mikrokosmus, Bd. III., S. 333 f., 1. Aufl.) spricht sich Lotze verhältnißmäßig am genauesten und bestimmtesten aus. Man braucht auf eine Beurtheilung derselben nicht einzugehen. Abgesehen davon, daß sie im Ganzen das Gepräge der Unbestimmtheit und Unsicherheit an sich tragen, ist ganz deutlich, daß sie über die reine Subjectivität des religiösen Bewußtseins nicht hinauskommen. Nicht anders steht es bei J. H. Fichte und Herm. Ulrici. Lotze sowohl als die beiden letztgenannten Philosophen suchen nun freilich den Begriff Gottes als des absoluten persönlichen Seins zu begründen und zu entwickeln. Ihre

Bewegung der Philosophen ist Dühring mit dem Anspruche aufgetreten, ein System objectiver und universeller Wahrheitserkenntniß, die „Wirklichkeitsphilosophie" aufzustellen.*) Von der Voraussetzung der Identität des Denkens und des Seins ausgehend wendet sich Dühring den Dingen der Wirklichkeit zu, welche die Wahrnehmung bietet, um sie mit dem Verstande zu einer umfassenden und geschlossenen Weltansicht zu verarbeiten. Für die Religion gibt es aber in diesem System keinen Platz. Wo der Verstand zu Recht kommt, hat es mit der Religion ein Ende. Diese entspringt lediglich einem pathologischen Affect und besteht aus lauter Phantasien, gehört also einer Entwicklungsstufe an, wo die Verstandesthätigkeit noch nicht erwacht ist.

So hat die neueste Philosophie, ob kritisch oder dogmatisch, idealistisch oder naturalistisch, zwar Erklärungen über die Entstehung der Religion aus dem menschlichen Geiste gegeben, alle objective Wahrheit derselben aber geleugnet. An Dühring's Naturalismus haben wir nun den Uebergang zu der naturwissenschaftlichen Behandlung der Frage über den Ursprung und die Wahrheit der Religion.

3.

Die Naturforscher der im speciellen Sinne so genannten materialistischen Richtung wie Vogt, Büchner und Consorten nehmen bekanntlich in älterer wie neuerer Zeit nur eine feindliche Stellung zur Religion ein. Wie der Letztgenannte schon in seinem Buche: Kraft und Stoff, den Gottesglauben als eine Ausgeburt der Furcht verworfen hat, so greift er in seinem neuesten Buche denselben noch schroffer an.**) Er erklärt den Gottesbegriff für einen Begriff,

---

darauf bezüglichen Ausführungen können aber nicht hier, sondern erst in unsern Verhandlungen über den Gottesbegriff zur Sprache kommen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß unsere Auseinandersetzungen über die religiöse Anlage und über den Gottesbegriff in einander eingreifen; man kann über den Begriff Gottes nicht reden, ohne nach seiner Begründung im menschlichen Bewußtsein zu fragen, und man kann über die psychologische Begründung der Religion nicht verhandeln, ohne die Frage zu berühren, ob das Object des religiösen Bewußtseins ein existirendes ist, oder nicht.

*) Dühring's Hauptwerk ist: Cursus der Philosophie als strengwissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung. Leipzig 1875.

**) Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart. Leipzig 1874.

welcher unserer geistigen, socialen und politischen Bewegung am meisten im Wege stehe. Unverträglich mit der modernen Bildung wirke derselbe nur lähmend auf die Gemüther und verwirrend auf die Geister. Ist der Theismus Unsinn, erklärt Büchner, so ist der Pantheismus noch größerer Unsinn. Jedes schaffende, erhaltende und herrschende Princip der Welt fällt bei der naturwissenschaftlichen Welterklärung weg. Der Atheismus allein führt zur Freiheit und zum Humanismus.

Der Beherrscher der Naturwissenschaft in der Gegenwart, Darwin, stellt sich dagegen in ein besseres Verhältniß zur religiösen Frage. Die wichtigste Stelle, in welcher sich Darwin über die Beziehung seiner Lehre zur Religion ausspricht, lautet so: „Ich sehe keinen triftigen Grund ein, warum die in diesem Buche vorgetragene Ansicht das religiöse Gefühl von irgend Jemand verletzen sollte. Es dürfte wohl beruhigen — weil es zeigt, wie vorübergehend solche Eindrücke sind, — wenn wir daran erinnern, wie die größte Entdeckung, die je von Menschen gemacht worden ist, das Gesetz der Gravitation, gleichfalls von einem Manne wie Leibnitz angegriffen wurde, weil es die natürliche Religion untergrabe und die geoffenbarte verläugne. Ein berühmter Schriftsteller und Theologe schrieb mir, er habe allmählich einsehen gelernt, daß es eine ebenso erhabene Vorstellung von der Gottheit sei zu glauben, sie habe einige wenige ursprüngliche Formen geschaffen, die fähig waren, sich selbst in andere und nothwendige Formen zu entwickeln, als zu glauben, daß sie einen frischen Schöpfungsact nöthig gehabt habe, um die Lücken auszufüllen, welche durch die Wirksamkeit ihrer Gesetze entstanden seien.“*) Dem mag noch folgender Ausspruch angereiht werden: „Ich weiß wohl, daß die Folgerungen, zu denen ich in diesem Werke gelangt bin, von Einigen als in hohem Grade irreligiös denuncirt werden; wer sie aber in dieser Weise bezeichnet, ist verbunden zu zeigen, warum es in höherem Grade irreligiös ist, den Ursprung des Menschen als einer besonderen Art durch Abstammung von irgend einer niederen Form zu erklären, und zwar nach den Gesetzen der Abänderung und natürlichen Zuchtwahl, als die Geburt des Individuums nach den Gesetzen der gewöhnlichen Reproduction zu erklären. Die Geburt, sowohl der Art

*) Die Entstehung der Arten u. s. w. 6. Aufl., S. 468.

als des Individuums, sind in völlig gleicher Weise Theile jener großen Reihenfolge von Ereignissen, welche unser Geist als das Resultat eines bloßen Zufalls anzunehmen sich weigert. Der Verstand empört sich gegen einen derartigen Schluß, mögen wir nun im Stande sein zu glauben, daß jede unbedeutende Abänderung der Structur, die Verbindung eines jeden Paares bei der Heirath, die Verbreitung eines jeden Samenkorns und andere derartige Ereignisse zu irgend einem speciellen Zweck angeordnet seien oder nicht." *)

Es handelt sich aber für Darwin nicht allein darum, statt seine Lehre in Opposition gegen die Religion zu stellen, diese als mit jener vereinbar anzuerkennen, sondern — und das ist die Hauptsache, — für die Religion als eine besondere menschliche Lebenserscheinung im Ganzen seines Systems eine Erklärung zu finden. Darwin's Lehre will ein die Gesammtheit der Erscheinungen umfassendes System der Naturphilosophie sein. Wie Alles, was Natur und Menschenleben bietet, von den Principien dieses Systems aus seine Erklärung erhalten soll, so auch die Religion, wie in ihren Anfängen so in ihrer Entwicklung. Die Religion ist nach Darwin eine der höchsten Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens und resultirt aus dem Zusammenwirken verschiedener psychischer Kräfte, Eigenschaften und Affectionen wie Neugierde, Verwunderung, Aufmerksamkeit, Verstand, Furcht, Hoffnung u. s. w. Die Religion begründet aber so wenig wie irgend etwas Anderes einen fundamentalen Unterschied zwischen dem Menschen und der Thierwelt. Alle jene Fähigkeiten und Eigenschaften, deren gemeinsames Product die Religion ist, sind vielmehr den Säugethieren in geringerem oder höherem Grade schon eigen, und nur die höhere Entwicklung derselben beim Menschen ist es, was ihn zum religiösen Glauben führt. „Sobald die bedeutungsvollen Fähigkeiten der Einbildung, Verwunderung und Neugierde in Verbindung mit einem Vermögen nachzudenken, theilweise entwickelt waren, wird der Mensch ganz von selbst gesucht haben, das, was um ihn hervor geht, zu verstehen, und wird auch über seine eigene Existenz dunkel zu speculiren begonnen haben."

*) Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl, Bd. II., S. 348 f.

Ganz besonders sind es die nach Darwin's Behauptungen schon bei den höheren Thieren stark ausgeprägten moralischen Eigenschaften, welche in ihrer noch höheren Ausbildung beim Menschen die Religion hervorbringen. „Das Gefühl religiöser Ergebung ist ein in hohem Grade complicirtes, indem es aus Liebe, vollständiger Unterordnung unter ein erhabenes und mysteriöses Etwas, einem starken Gefühle der Abhängigkeit, der Furcht, Verehrung, Dankbarkeit, Hoffnung und vielleicht noch anderen Elementen besteht. Kein Wesen hätte eine so complicirte Gemüthserregung an sich erfahren können, bis nicht seine intellectuellen und moralischen Fähigkeiten zum mindesten auf einen mäßig hohen Standpunkt entwickelt waren. Nichtsdestoweniger sehen wir eine Art Annäherung an diesen Geisteszustand in der innigen Liebe eines Hundes zu seinem Herrn, welche mit völliger Unterordnung, etwas Furcht und vielleicht noch anderen Gefühlen vergesellschaftet ist. Das Benehmen eines Hundes, wenn er nach einer Abwesenheit zu seinem Herrn zurückkehrt, und, wie ich hinzufügen kann, eines Affen bei der Rückkehr zu seinem geliebten Wärter, ist sehr weit von dem verschieden, was diese Thiere gegen Ihresgleichen äußern. Im letzteren Falle scheinen die Freudenbezeugungen etwas geringer zu sein, und das Gefühl der Gleichheit zeigt sich in jeder Handlung. Professor Braubach geht soweit, zu behaupten, daß ein Hund zu seinem Herrn wie zu einem Gott aufblickt.“*)

Die angeführten Aussprüche Darwin's über seine Stellung zur Religion sowohl als die über die Entstehung des religiösen Glaubens sind aber sehr allgemein und unbestimmt. Namentlich die über den ersteren Punkt sind mehr negativ und verwahrend, als daß sie eine bestimmte Position zur religiösen Frage ausdrücken. Darwin wehrt nur den Vorwurf ab, daß seine Theorie in Widerspruch trete mit dem religiösen Glauben, und erklärt, daß die Annahme eines Welturhebers mit seiner Lehre nicht gerade unvereinbar sei, was allenfalls auf bloßer Accommodation beruhen kann.

Diese Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Darwin'schen Aeußerungen über das Verhältniß der Descendenztheorie zur Religion hat nun Anlaß gegeben zu verschiedenen Auffassungen dieses Verhältnisses. Während die Materialisten der groben Sorte wie

*) Abstammung des Menschen, II., S. 55. 57.

Vogt und Büchner die neue Lehre mit Freuden ergriffen als beste Stütze für ihre Angriffe auf alle Religion, und während, in diesem Falle mit den Materialisten übereinstimmend, orthodoxe Theologen die Eliminirung der Religion als einzig richtige Consequenz der Lehre Darwin's betrachten, sind Andere aufgetreten, welche die Aeußerungen Darwin's im positiven Sinne weiterzubilden suchen.

Zunächst an Darwin haben wir A. R. Wallace anzuschließen, der selbständig und gleichzeitig mit Darwin die Selectionstheorie begründet hat.*) Er geht einen kleinen Schritt über Darwin hinaus, indem er es nicht für unwahrscheinlich erklärt, „daß alle Kraft die Kraft eines Willens ist, und daß so das ganze Universum nicht nur vom Willen höherer Intelligenzen oder einer einzigen allerhöchsten Intelligenz abhängig, sondern in Wirklichkeit dieser Wille selber ist".**) Anderwärts gesteht er aber freilich, von dieser höchsten Intelligenz so viel als nichts zu wissen und begnügt sich mit der Annahme höherer und immer höherer Intelligenzen.***) Etwas bestimmter spricht sich R. Owen aus. Er sagt: „Eine natürliche Entwicklung durch secundäre Ursachen auf dem Wege langsamer physikalischer und organischer Vorgänge durch lange Zeiträume hindurch läßt sich darum nicht weniger klar als Wirkung eines allordnenden Geistes erkennen, weil wir den alten Irrthum directer und plötzlicher schöpferischer Acte verlassen haben ... Organismen können in geordneter Reihenfolge Stufe um Stufe nach einem im Voraus gesteckten Ziele hin sich entwickeln, und die breiten Umrisse dieses Entwicklungslaufes können noch das unzweideutige Gepräge eines göttlichen Wollens zeigen."†) Der Botaniker Asa Gray sagt: „Der Glaube, daß Pflanzen und Thiere durch ein allmächtiges fiat entstanden sind, schließt die Idee einer natürlichen Gesetzmäßigkeit und secundärer Ursachen nicht aus. Der Bericht: Die Erde bringe hervor Gras ꝛc., Thiere ꝛc., scheint sie

*) Vgl. zum Folgenden: Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral, von R. Schmidt, 1870, S. 205 ff.

**) On natural selection applied to anthropology, S. 368.

***) Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen, deutsch von Wittig, 1874, S. 79 f. Vgl. auch mein Referat über diese Schrift in: Naturforschung und Wunderglaube; Deutsche Blätter, März 1875.

†) In den transactions of the zoological society, Bd. V., S. 90; die Uebersetzung bei Schmidt, a. a. O., S. 206 ff.

vielmehr vorauszusetzen und führt zu dem Schluß, daß die verschiedenen Arten durch natürliche Agentien geschaffen wurden." „Darwin's Hypothese betrifft nur die Reihenfolge und nicht die Ursache der Erscheinungen, ihr Wie und nicht ihr Warum, und läßt so die Frage des Zwecks gerade da, wo sie vorher war."*)

Mit den angeführten Aeußerungen, denen sich noch manche ähnlich lautende anreihen ließen, ist nun allerdings nicht viel anzufangen. Sind sie auch etwas bestimmter als Darwin's eigene Aussprüche, so haben sie doch noch eine schwankende Haltung. Dagegen haben sich andere Anhänger der Descendenztheorie unter den Naturforschern in ganz bestimmter Weise über ihre Stellung zur Religion ausgesprochen. Unter diesen sind hervorzuheben Ernst Häckel und Heinrich Baumgärtner.**) Häckel kommt von der Entwicklungstheorie zur Verwerfung des Glaubens an einen persönlichen Gott als Schöpfer. Die Religion soll aber damit nicht selbst verworfen sein, aber nur als Naturreligion hat sie auf Grund der Naturerkenntniß Berechtigung; der Gegenstand dieser Religion ist das All, das Leben der Natur, der Alles durchdringende Geist. Die religiösen Vorstellungen, führt er aus, sind nach Menschenarten und -rassen, nach Völkerschaften und Stämmen, ja bei höher entwickelten Menschenarten nach Individuen verschieden. „Es ist demnach gewiß nicht anmaßend, wenn wir auch für uns das Recht fordern, uns unsere eigene Gottesvorstellung, unsere eigene Religion bilden zu dürfen. Entsprechend unserer fortgeschrittenen Naturerkenntniß und unserer unerschütterlichen Ueberzeugung von der Wahrheit der Entwicklungstheorie kann aber diese Religion nur eine Naturreligion sein, welche mit jenen empirisch erkannten Wahrheiten im Einklang ist. Nun haben wir aus allen uns bekannten Thatsachen und Erscheinungen der Natur die feste Ueberzeugung von einem einheitlichen Grunde derselben und namentlich von der vollständigen Einheit der organischen und anorganischen Natur gewonnen.... Alle

*) Natural selection not incompatible with natural theology, S. 29. 38., bei Schmidt S. 207.

**) Der Letztere ist von Schmidt übergangen worden. Wir wollen dagegen G. Jäger übergehen, dessen Compromiß zwischen Darwinismus und Religion ganz werthlos ist, da er nur auf der Versicherung beruht, die Religion sei nach Darwin'schen Principien als beste Waffe im Kampf um's Dasein brauchbar.

Natur ist für uns belebt, d. h. von göttlichem Geist, von Gesetz, von Nothwendigkeit durchdrungen. Wir kennen keine Materie ohne diesen göttlichen Geist, keinen Geist ohne Materie. Wenn unsere Gegner diese einheitliche Anschauung von Natur und Gott als „pantheistisch" verwerfen und dagegen ihre eigene, die jetzt noch herrschende Gottesvorstellung als reinen Monotheismus preisen, so ist es leicht zu zeigen, daß dieser angebliche Monotheismus in Wahrheit ein dualistischer Amphitheismus ist. Denn nach ihrer Anschauung muß man nothwendig mindestens zwei gänzlich verschiedene Naturgebiete annehmen, eine anorganische, leblose Natur, in der die festen Gesetze der Nothwendigkeit herrschen, und eine organische, belebte Natur, in welcher die launenhafte Willkür eines persönlichen Schöpfers gebietet. . . . Indem wir nun diese dualistische Naturanschauung und die damit verbundene amphitheistische Gottesvorstellung verwerfen, indem wir vielmehr die Einheit der gesammten Natur und des darin wirkenden göttlichen Geistes anerkennen, verlieren wir zwar die Hypothese eines persönlichen Schöpfers, gewinnen aber dafür die unzweifelhaft erhabenere und vollkommenere Vorstellung eines das All durchdringenden und erfüllenden göttlichen Geistes."*) Auf diese Ansicht ist um so mehr Gewicht zu legen, als Darwin selbst sie zu adoptiren und also geneigt scheint, seine eigene unsichere Haltung gegen die bestimmte Anschauung Häckel's zu vertauschen. Denn er schreibt über Häckel's Buch das Urtheil: „Wäre dieses Buch erschienen, ehe meine Arbeit niedergeschrieben war, würde ich sie wahrscheinlich nie zu Ende geführt haben; fast alle die Folgerungen, zu denen ich gekommen bin, finde ich durch diesen Forscher bestätigt."**)

Eine wesentlich andere Stellung zur Religion nimmt Baumgärtner ein, der mit seiner eigenthümlichen Theorie von der Typenverwandlung durch Keimmetamorphose als ein Vorgänger der Darwin'schen Descendenzlehre angesehen werden muß.***) Er

*) Natürliche Schöpfungsgeschichte, Vorwort zur zweiten Aufl., S. XXVIII f. Weiter ausgebildet, und zwar mit Hülfe Hegel'scher Dialectik und mit Hegel'scher Unklarheit findet sich diese pantheistische Consequenz des Darwinismus bei Carneri: Sittlichkeit und Darwinismus, 3 Bücher Ethik.

**) Abstammung des Menschen, I., S. 3.

***) In genauer Ausführung hat Baumgärtner seine Verwandlungslehre vorgetragen in seinem „Lehrbuch der Physiologie", 1853. Die Grundzüge der-

weist den Pantheismus ausdrücklich ab. „Da wir durch unsere Untersuchung zu der Ueberzeugung gelangt sind, daß die Naturkräfte selbst das unmittelbar Wirkende in den unsere Planeten betreffenden Organisationen sind, und da wir Einzelkräfte gefunden haben, welche nach den Gesetzen der Natur wirken, aber hierbei in freier Ueberlegung Einzelnes ausführen, wie dieses die Spinnen, Bienen, Termiten u. s. w. thun, so scheint es beinahe, daß wir auf diesem Wege zur Annahme des Pantheismus geführt werden, welcher den Gottesbegriff in der Gesammtheit sämmtlicher, im Universum wirkender Kräfte sucht. Wir gelangen aber in der That nicht zu diesem Ergebnisse, sondern vielmehr zu einem entgegengesetzten Resultate, wie folgende Betrachtung wohl zeigen wird. Wenn wir annehmen müssen, daß es Einzelwesen gibt, welche zum Baue des Ganzen mitwirken, wie sie auch kleinere Naturerzeugnisse hervorbringen, und wenn wir neben den Korallenthieren, Bienen, Termiten u. s. w. selbst Kräfte annehmen, welche aus größeren Organisationen, sogar aus ganzen Weltsystemen entsprungen sind, so müssen wir immer wieder nach einem weiteren Grunde der Erscheinungen suchen, da diese Kräfte sämmtlich an bestimmte Organisationen gebunden sind und diese selbst wieder zu ihrer Entstehung schon vorhandene Kräfte nothwendig haben. Indem wir auf diese Weise immer weiter fortschreiten, gelangen wir wohl auch endlich zu Kräften, welche aus dem Weltorganismus im Ganzen unmittelbar hervorgehen und vielleicht also zur Annahme einer Weltseele; aber auch hier finden wir wiederum keinen Punkt des Stillstandes, da wir nunmehr nach den Kräften suchen müssen, welche den Plan zum Weltorganismus im Ganzen entworfen und ihn durchgeführt haben. Somit dringen wir zu Kräften oder einer Kraft vor, welche nicht mehr aus einer Organisation hervorgegangen sein kann, also zu einem primären Gedanken und einer primären Kraft.“*) Diese primäre, von den Naturkräften unterschiedene Kraft ist Gott, der also nicht als in den Einzelkräften der Natur wirkende, Alles durchdringende und belebende Geist gefaßt wird, sondern in deistischer Weise nur als die erste Kraft, die

selben nebst deren Anwendung auf die Frage der Religion finden sich neben anderen Schriften in: Die Naturreligion oder was die Natur zu glauben lehrt, 1865.

*) Naturreligion, S. 94.

der Entstehung des Weltganzen den ersten Anstoß gegeben hat. Als weiteren Bestandtheil der Naturreligion nennt Baumgärtner den Glauben an eine Weiterentwicklung der Seele jenseits des Erdenlebens. Da durch die ganze Schöpfung eine fortgehende Entwicklung zu immer Höherem sich zeigt, und da der Mensch das Empfindungsvermögen für das moralisch Gute hat, so muß seine Entwicklung zu einem höheren Ziele führen als zur Auflösung des Körpers in seine Elemente.*)

Eine weitere Fortbildung hat Darwin's Ansicht über die Entstehung der Religion aus den natürlichen Kräften und Eigenschaften des Seelenlebens erhalten. Zunächst an ihn schließt sich der von ihm selbst in der oben angeführten Stelle citirte Braubach an.**) Wie Darwin so findet auch dieser schon in der Thierwelt die Anfänge des menschlichen Geisteslebens; auch Religion und Moral sind in jener schon vertreten. Obgleich die der Menschheit eigenthümliche Idee der Unendlichkeit etwas absolut Neues ist, so entwickelt sich doch Religion und Moral aus den sinnlichen Formen, in denen sie bei den höheren Thieren befangen sind, in der Menschheit nur zu höheren, geistigen Stufen.

4.

Reichere Verwendung hat aber die Darwin'sche Lehre, daß die Religion sich aus den niederen Anfängen in der Thierwelt entwickle, in der Ethnologie und Culturgeschichte gefunden. Wie die verschiedensten Zweige des menschlichen Erkennens so hat auch die Culturgeschichte von der Darwin'schen Entwicklungslehre den kräftigsten Anstoß zu neuer Ausbildung erhalten. Man sucht das gesammte menschliche Leben als einen Zweig der Naturwissenschaft zu behandeln, dieselben Entwicklungsgesetze, die man in der äußeren Natur erblickt, als die Factoren zu erweisen, welche unsere Cultur nach allen ihren Richtungen, also auch nach der religiösen Seite, hervorgebracht haben. So führt uns der Darwinismus zu den historischen Forschungen über die Entstehung der Religion.

---

*) a. a. O., S. 81. 92.

**) Religion, Moral und Philosophie der Darwin'schen Artlehre nach ihrer Natur und ihrem Charakter als kleine Parallele menschlich-geistiger Entwicklung, 1869.

Kolb, der seine Culturgeschichte auf den Darwinismus baut, macht sich die Sache freilich leicht, indem er die Religion kurzweg aus Furcht, Unwissenheit und Selbstsucht ableitet.*)

Eine ausführliche Behandlung der Frage über die Entstehung und Entwicklung der Religion nach Darwin'schen Grundsätzen hat dagegen Caspari gegeben.**) Den von Darwin gegebenen Andeutungen folgend, sucht Caspari die Wurzeln des religiösen Lebens in der Thierwelt auf. Wie bei allen geistigen Processen so müsse auch bei dem religiösen Leben die Verbindung zwischen Mensch und Thier gefunden werden, um daran die Basis zu haben, von der aus die Entwicklung sich aufbaut und von welcher aus sie begriffen werden kann. „Das müssen wir ein für allemal festhalten, daß wir einen Gegenstand nur dann erst wahrhaft kennen und begreifen lernen, wenn wir ihn im Zusammenhange der ihm zunächst stehenden verwandten Glieder herausnehmen und zu entwickeln im Stande sind, wenn es uns also, um es kurz zu sagen, gelingt, die Verbindungslinien zwischen Thier und Mensch auch in dieser Beziehung richtig zu ziehen." Die Wurzeln der Religion, die sich schon in der Thierwelt finden, erblickt er nun in den Regungen des Gemüthes, welche den dem Menschen am meisten verwandten Thieren eigenthümlich sind. „Wer die Deciduatenarten zum Gegenstande einer tieferen psychologischen Betrachtung zu machen versucht, dem kann nicht entgehen, wie fast alle hierher gehörigen Gattungen und Ordnungen neben der ihnen gegenüber den übrigen Thieren zukommenden höheren Intelligenz auch deutlich die tieferen Gefühle der Anhänglichkeit, der Sorglichkeit, des Mitgefühls, des Beistandes sowie der ängstlichen Theilnahme und Liebe für die Jungen entwickeln. Eine merkwürdig entwickelte, fast zärtliche Familienanhänglichkeit der jungen Glieder unter einander charakterisirt thatsächlich die Nagethierarten, und treten die im Allgemeinen als sehr unsittlich geltenden Raubthiere hiergegen zurück, so stellen sich indessen gerade deshalb um so mehr wieder die dem Menschen körperlich so nahe stehenden Affen in den Vordergrund. Nicht ohne Grund ist die sorgsame Liebe des Affenweibchens zu den Jungen als „Affenliebe" sprüchwörtlich geworden. Die Jungen-

*) Culturgeschichte der Menschheit, Bd. I., S. 43.

**) Urgeschichte der Menschheit, Bd. I., S. 264 bis Schluß und Bd. II., S. 1—208.

pflege ist aber offenbar nebst den ihr unterliegenden Gefühlen ein primitiver Act der Erziehung, sie setzt in ihrer Art daher vorzugsweise die mit Recht ewig als sittlich geltenden Gefühle des Wohlwollens, der innigen Verträglichkeit und des tiefsten Mitgefühls für den Nächsten voraus, und es entwickeln sich unter dem Einflusse dieser sittlich bildenden und erziehenden Mächte dem gegenüber in den wohlgepflegten und hingebungsvoll erzogenen Jungen die Gefühle der Anhänglichkeit und der mitfühlenden Dankbarkeit." Um aus diesen Gemüthsregungen das religiöse Leben abzuleiten, muß sich Caspari mit dem Einwande auseinandersetzen, daß in allen diesen Gefühlen an sich noch nichts wesentlich Religiöses liege, daß das wesentlichste Characteristicum der Religion vielmehr das Gefühl der Abhängigkeit gegenüber der Uebermacht der Naturgewalten bilde. Dagegen sucht er nachzuweisen, daß die Menschen ebenso wenig als die Thiere ursprünglich ein solches Gefühl der Abhängigkeit haben. Wie die Thiere sich gegen das Leuchten der Gestirne, gegen Donner, Blitz und Sturm gleichgültig verhalten, und nur das in den Kreis ihrer Beachtung ziehen, was sich auf die Selbsterhaltung bezieht, so sei auch die Auffassung des Menschen ursprünglich durch das Interesse der Selbsterhaltung begrenzt gewesen. „Wie die Augen der Thiere nur dann thatsächlich erregt werden und funkeln, wenn die Objecte in diesen Auffassungskreis des Interesses hineinragen, im Uebrigen aber gläsern und blöde bleiben, sobald dieses Interesse daran nicht nachzuweisen und nicht thatsächlich zu bezeichnen ist, so auch beim Urmenschen. Auch der Mensch stand ursprünglich innerhalb dieser natürlichen Auffassungsenge; denn wir haben keine Thatsachen, die uns Gründe an die Hand geben, ihn diesen psychologischen Grundverhältnissen zu entheben. Im Gegentheil, alle aus der Anthropologie und Völkerpsychologie aufzubringenden Thatsachen lehren uns, daß der Urmensch ursprünglich ganz so wie das Thier einer ursprünglich angeborenen Apperceptionsenge verfallen war, und obwohl er wie die Thiere noch keine klare Vorstellung des Todten gegenüber dem Lebendigen bilden konnte, so daß ihm Alles in der Anschauung belebt blieb, so konnte er doch um seiner Selbsterhaltung willen alles ihn dauernd Interessirende vom nur vorübergehend Interessirenden und Interesselosen auf's schärfste sondern. Das die Selbsterhaltung nicht direct, dauernd und enger, d. h. so zu sagen

handgreiflich Interessirende blieb dem Urmenschen innerhalb der Auffassungsenge aber farblos und gleichgültig." Es wird weiter darauf hingewiesen, daß sich manche niedere Völkerschaften gegen Donner und Blitz, Gestirne u. s. w. religiös gleichgültig verhalten, daß die Religion mancher Stämme über Gräber- und Todtencultus nur wenig hinauskomme. Also nicht das Gefühl der Abhängigkeit von den Naturgewalten, nicht das Gefühl des Erhabenen kann der Boden sein, aus dem die Religion ursprünglich hervorwuchs; es konnte dieses Gefühl erst im Laufe der Entwicklung sich bilden und mit dem religiösen Gefühle sich verbinden. Es sind vielmehr allein die auch bei Thieren vorhandenen, beim Menschen aber weiter ausgebildeten socialen Triebe und Gefühle, aus denen die Religion hervorging. Der engere Anschluß der Familienglieder unter einander ist die Grundlage wie für das staatliche Gemeinleben so auch für das religiöse Leben geworden. Beim Menschen war ursprünglich das Gleichgewicht von Selbstgefühl und Mitgefühl besser angelegt als bei den Thieren, daraus ergab sich eine größere Anhänglichkeit und Verträglichkeit der einzelnen Glieder unter einander, und daraus bildete sich die Religion. „Entwickelten die Thiere durch Pflege und erziehende familiäre Wechselwirkung unter einander bereits einen Kreis von tieferen Gefühlen guter oder böser Natur, so in einem noch viel höheren Grade der Mensch, auch in ihm erzeugt sich durch Wechselwirkung der Familienglieder ein Kreis von innigeren, tieferen Gefühlen, welcher neben manchen sehr böswilligen doch auch zugleich die tiefsten Regungen des menschlichen Herzens in sich schloß. Hier im Kreise des engern Familienlebens bildet sich unter dem Einfluß von Pflege und Liebe zu den Kindern jene religiöse Anhänglichkeit und jene Nächstenliebe der Einzelglieder, aus der tausend sittliche Gefühle und wohlwollende Handlungen sprießen; hier wird der erste Grund zu jener tiefen religiösen Pietät gelegt und das erste kindliche Verständniß erweckt zu jener erhabenen Furcht in der Liebe und zu jener furchtvollen religiösen Achtung und Abhängigkeit, die wir in natürlicher Weise gegen den verständigen Greis, gegen den Vater und gegen den allgemein hervorragenden erhabenen Beschützer desjenigen Gesammtkreises empfinden, in dem wir uns staatlich eingeordnet finden."*)

*) Bd. I., S. 266. 268. 276 f.

Die Geburtsstätte der Religion ist also der enge Kreis der „Nächstengemeinschaft", der nächste Gegenstand der religiösen Verehrung ist dem Sohne der Vater, weiter den jüngeren Genossen der Greis, den Schwächeren der Stärkere, den Stammesgliedern das Stammeshaupt. Erst durch Uebertragung der Eigenschaften, die unserm Nächsten, also dem Menschen zukommen, konnte sich weiterhin die religiöse Verehrung den Naturgewalten und Naturgegenständen zuwenden. Daraus bildet sich weiter der Polytheismus, aus dem durch Hervorhebung Eines Hauptgottes der Monotheismus entsteht. So Caspari.

Andere haben, ohne eine bestimmte naturwissenschaftliche oder sonstige Theorie an die Betrachtung der Religionen heranzubringen, die Entstehung und erste Ausbildung der Religion bei uncultivirten oder nur wenig cultivirten Völkern zum Gegenstande der eingehendsten historischen und ethnographischen Untersuchungen gemacht, um aus den ersten Formen des religiösen Bewußtseins die Quelle der Religion zu erschließen. Das Hauptwerk dieser Richtung ist die in unserm ersten Bande mehrfach angeführte „Anthropologie der Naturvölker" von Waitz. Aus den im ganzen Werke zerstreuten sehr reichen und gründlichen Untersuchungen über das religiöse Leben der wilden Völker zieht Waitz im ersten Bande den Schluß, daß die Religion aus dem Causalitätsbedürfnisse entstehe. Die Frage des Warum ist es, was den ungebildeten Menschen in den natürlichen Dingen geistige Wesen erblicken läßt, und dieser Geisterglaube ist die erste Form des religiösen Bewußtseins. „So entschieden der Mensch der Natur als Herr gegenübertritt, so ist doch seine Herrschaft über sie nur eine wenig gesicherte, und zwar ist sie um so weniger gesichert, je tiefer er selbst noch steht an Einsicht und Geisteskraft; weder fühlt er sich ihr überall und in jeder Lage gewachsen, noch ist er es in der That. Seine Wünsche und Absichten bleiben unerreicht, seine Pläne werden zu Schanden, unerwartet überfällt ihn Elend und Noth: wer ist Schuld daran? wer bereitet mir dies Alles? Das ist die Frage, die dem Menschen alsdann auf der Zunge liegt, dem rohen wie dem civilisirten, die Frage, die er allerdings „frei hat an das Schicksal". Und die ebenso natürliche Antwort, die er sich gibt, lautet: es ist eine feindliche Macht, die mein Unglück will, es ist ein tückisches Wesen, das mit unsichtbarer Hand mich in's Verderben stürzt, das zeit-

weise die Gestalt des Zerstörens, des verheerenden Elementes angenommen hat. Der Geisterglaube, welcher hier entspringt, dehnt sich leicht auf die ganze Natur aus, deren Lauf zwar im Ganzen als gleichförmig und regelmäßig erscheint, doch im Einzelnen dem ungebildeten Menschen als durchaus unberechenbar sich darstellt: dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung wird daher überall, wo das Ungewöhnliche, Gewaltige, gemüthlich Aufregende und Erschütternde geschieht, eine teleologische Deutung in der Art untergeschoben, daß die Betrachtungsweise der Dinge, die dem wissenschaftlich Gebildeten als die natürliche erscheint, fast ganz darüber verloren geht. Der Mensch sieht in den natürlichen sinnlichen Dingen durchgängig mehr und etwas Anderes als bloß sinnliche Eigenschaften und materielle Kräfte, er sieht in ihnen übernatürliche Mächte und einen übernatürlichen Zusammenhang, er vergeistert die Natur." Dagegen verwirft Waitz vollständig die Ableitung der Religion aus dem sittlichen Bewußtsein. „Sittliche Vorstellungen pflegen mit den religiösen Ansichten ursprünglich gar nicht in Verbindung zu stehen. Es mag genügen, hier auf Späteres zu verweisen, und anstatt vieler Beispiele, die sich zum Belege dieses Satzes anführen ließen, nur das eine der Kamtschadalen zu nennen, denen einzig die Uebertretung ihrer abergläubischen Gebräuche als Sünde gilt: Kohle mit dem Messer zu spießen, Schnee von den Schuhen mit dem Messer abzuschaben u. dgl. halten sie für großes Unrecht und leiten die Krankheiten als Folge davon ab, während die gröbsten Laster ihnen als unverfänglich erscheinen. Die sittlichen Vorstellungen entspringen aus einer wesentlich anderen Quelle als die Religion; beide treten überhaupt erst auf einer höheren Culturstufe des Menschen in irgend eine Beziehung zu einander."*)

Wesentlich übereinstimmend mit dieser Auffassung ist die philosophische Theorie über die Entstehung und Ausbildung der Religion, welche sich Fr. Schultze auf Grund ethnographischer Forschungen gebildet und in seinem Buche über den Fetischismus niedergelegt hat.**) Schultze geht genau auf den psychologischen Proceß

*) Bd. I., S. 324. 323.

**) Der Fetischismus, ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte, 1871. Die Differenz zwischen Waitz und Schultze, daß der Erstere die

ein, durch den der religiöse Glaube hervorgebracht werden soll. Dieser Proceß ist kein anderer als die Verbindung der Vorstellungen nach dem Gesetze der Causalität. Es ist das Wesen des Bewußtseins, die Vorstellungen in einen geordneten Zusammenhang zu bringen, und zwar so, daß die eine der erklärende Grund für die andere ist. Es kann aber nur diejenigen Vorstellungen in causalen Zusammenhang bringen, welche es hat. Ein enges Bewußtsein, das wenig Objecte hat, wird Vorstellungen für ursächlich halten, welche es in der That nicht sind und von einem weiteren Bewußtsein als nicht ursächliche erkannt werden. Es fragt sich nun, welchen Vorstellungen es am meisten eine ursächliche Kraft zuschreiben wird. Darauf ist die Antwort: als Ursache wird das Mächtige, Kräftige, vorzüglich Wirksame angesehen. „Das, was in unserer Vorstellung sehr hoch steht, was wir als ganz besonders vortrefflich, eigenthümlich und werthvoll vorstellen, das setzen wir vor Allem als Ursache für eine Erscheinung, diese als Wirkung jener auffassend, sobald nur ein zeitliches und räumliches Zusammentreffen der beiden ihre Verbindung zu erlauben scheint.“ Je geringer nun der Kreis der Vorstellungen ist, desto geringere Vorstellungen oder Objecte derselben müssen als vorzüglich und kräftig gelten. Für den Naturmenschen müssen daher ganz geringe Dinge, die für ein gebildetes Bewußtsein sehr wenig Bedeutung haben, als höchst wichtig und ursächlich erscheinen. Der Vorstellungskreis des Naturmenschen beschränkt sich aber nur auf die sinnlichen Gegenstände seiner nächsten Umgebung, für die er um seiner leiblichen Bedürfnisse willen ein Interesse hat. Solche Naturobjecte sieht er deshalb als bedeutungsvoll und ursächlich an, und so kommt er dazu, ihnen religiöse Verehrung zu widmen; so entsteht der Fetischismus als ursprüngliche Religion. „Aus dem Bewußtseinszustand des Wilden folgt mit empirischer Nothwendigkeit die Ueberschätzung geringer Dinge als bedeutender, die anthropopathische Auffassung der Objecte, die causale Verbindung nicht unmittelbar im causalen Zusammenhang stehender Vorstellungen, die Verehrung der vermeintlich ursächlichen Objecte. Aus ganz natürlichen, rein empirischen Elementen folgt also ganz nothwendig und unumgänglich

ursprüngliche Gestalt der Religion in einem systemlosen Polytheismus sieht, aus welcher erst als zweite Stufe der Fetischismus hervorgehen soll, während Schultze diesen für die erste Religionsform erklärt, ist für uns von keinem Belang.

die fetischistische Betrachtung der Dinge. Nimm ein solches Bewußtsein, und der Fetischismus ist da, als ein unausbleibliches Product dieser menschlichen Natur, wie sie nun einmal im Stadium der Kindheit ist. Der Bewußtseinszustand des Naturmenschen findet seinen Ausdruck in dem Fetischismus, das ist seine ihm congruente Weltanschauung, Philosophie, Religion.“*) Mit der Erweiterung seines Vorstellungskreises vermehren sich dann die Objecte seiner Verehrung, er fängt mit den Steinen an, geht zu Bergen, Wind, Pflanzen, Thieren weiter. In fernerer Entwicklung erwacht neben dem anfänglich ausschließlichen leiblichen Interesse auch das geistige. Dieses kann aber nur erregt werden durch einen Gegenstand, der einerseits sinnlich wahrnehmbar, andrerseits aber außerhalb des Bereiches der sinnlichen Begierde liegt. Dieser Gegenstand ist der gestirnte Himmel. Die Verehrung wendet sich nun den hervorragendsten Himmelskörpern und weiterhin dem Firmament als Ganzem zu. Damit hat der Mensch, soweit der sinnliche Augenschein den Causalnexus geben konnte, den ganzen Bereich der Ursachen durchlaufen. Damit gibt er sich aber nicht zufrieden. Er muß weiter fragen: was ist die Ursache vom Himmel? Ein weiteres sinnlich Wahrnehmbares, das er für diese Ursache halten könnte, gibt es nicht; also bildet er sich die Vorstellung des Uebersinnlichen, aus welcher als höchste Religionsstufe der Monotheismus entsteht.

Zu andern Ergebnissen haben den englischen Gelehrten John Lubbock seine ethnologischen Studien geführt.**) Er hält die Religion nicht für ein nothwendiges Product der menschlichen Geistesthätigkeit. Er gibt nicht zu, daß die Religion Gemeingut aller Menschen sei. Doch ist er hierüber nicht recht im Klaren. Er sagt: „Die Beantwortung der Frage: sind alle Menschen im Besitz einer Religion? hängt lediglich von der Bedeutung ab, die man diesem Worte beilegt. Gelten schon ein bloßes Furchtgefühl und das Bewußtsein, daß vielleicht noch außer uns andere mächtige Wesen das Weltall bewohnen, für Religion, dann müssen wir freilich zugeben, daß sie ein Gemeingut der Menschen ist. Aber wenn ein Kind vor dem Betreten eines dunkeln Raumes zurückbebt, so

*) S. 80. 82 f.

**) Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, deutsch von Passow, mit Vorwort von Virchow, 1875.

wird doch Niemand diese Scheu als eine Aeußerung religiösen Lebens bezeichnen. Außerdem würde durch eine so niedrige Schätzung der Religion dieselbe nicht mehr als ein besonderes Eigenthum des Menschen betrachtet werden können. Die Gefühle, welche ein Hund oder ein Pferd für seinen Herrn an den Tag legt, zeigen ein ähnliches Gepräge, und in der That hat das Benehmen des ersteren beim Anbellen des Mondes eine auffallende Aehnlichkeit mit Ceremonien, welche Reisende bei wilden Völkern beobachteten." Er schwankt, ob er den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen der Wilden überhaupt den Namen Religion beilegen und sie nicht vielmehr lediglich unter den Begriff des Aberglaubens, als des Gegentheils der Religion, bringen soll. Doch entschließt er sich, den Ausdruck Religion beizubehalten, da viele abergläubische Vorstellungen allmählich in erhabenere Anschauungen übergehen. Komisch genug nimmt es sich aus, daß er als die erste Stufe der religiösen Entwicklung den Atheismus bezeichnet. Aus dem Denken, aus dem Fragen nach dem Warum die Religion abzuleiten, hält er für irrthümlich. Fragen nach dem Woher des Windes, der Wolken, des Wassers u. s. w. zu stellen, komme den Naturmenschen in der Regel nicht in den Sinn. Statt aus denkender Betrachtung glaubt er — und das ist hauptsächlich das Eigenthümliche der Lubbock'schen Ansicht — aus den Träumen, wenigstens vorzugsweise, die Religion herleiten zu müssen. Er sagt: „Die Religionsbegriffe der niederen Rassen stehen in enger Verbindung mit dem Zustande, in den der Mensch durch den Schlaf und hauptsächlich durch den Traum versetzt wird; sie werden vielleicht sogar nur durch diese Erscheinungen hervorgerufen. . . . Was geschieht mit der Seele während des Schlafes? Der Leib eines Schlummernden ist anscheinend leblos; aus dieser Thatsache zieht ein Wilder begreiflicher Weise die Schlußfolgerung*), daß die Seele den Körper verlassen habe. Das Auftreten der Träume, die er für wirkliche Erlebnisse hält und denen er eine Bedeutung zuschreibt, die wir kaum begreifen können, bestärkt ihn in diesem Wahn. Während des Schlafes scheint der Geist seine Wohnung zu verlassen; und da wir im Traume andere Orte, ja sogar andere Welten aufsuchen und gleichsam ein Doppelleben führen, so ist es erklärlich, daß Tod und

*) Schlußfolgerung! also doch Denken!

Schlaf für verwandte, sich gleichsam ergänzende Erscheinungen gehalten werden. Daher hält ein Wilder alle Traumbilder für wirkliche Vorgänge und kommt folglich auf den Gedanken, daß er einen Geist besitzen müsse, welcher den Körper verlassen kann." So ergibt sich als erste Stufe der Religion der Geisterglaube und die damit verbundene Zauberei. Daraus gehen dann als weitere Formen hervor: der Fetischismus oder diejenige Religionsstufe, auf welcher der Mensch meint, die Gottheit zwingen und beherrschen zu können, der Totemismus oder die Verehrung von Naturkörpern, der Schamanismus, welcher die Götter von der Erde in eine andere Welt versetzt, die Idololatrie oder der Anthropomorphismus, im Weiteren kommt der Mensch zum Glauben an eine wohlwollende und gerechte Gottheit und verknüpft dadurch die Sittlichkeit mit der Religion und kommt so zu immer reineren religiösen Begriffen.*)

Mit Lubbock's Ansicht verwandt ist die von E. Tylor.**) Dieser versteht unter Religion nach deren allgemeinstem Begriff den Glauben an geistige Wesen; dieses sei die gemeinsame Wurzel, aus welcher alle religiösen Vorstellungen und Gebräuche, die höchsten wie die niedersten entstammen, und nach dieser allgemeinen Definition müsse man sagen, daß sich die Religion allenthalben unter allen Völkern finde, soweit unsere Kenntniß reicht; während, wenn man einen höheren Begriff aufstelle, die Allgemeinheit der Religion geleugnet werden müsse. Diese Annahme geistiger Wesen, welche die Grundlage wie für die Religion so auch für jede spiritualistische Philosophie sei, wird von Tylor Animismus genannt. Dieser Glaube enthält zwei Theile: der erste ist die Annahme, daß den individuellen Geschöpfen Seelen innewohnen, die nach dem Tode ihre Existenz fortzuführen vermögen; der zweite ist die Annahme anderer geistiger Wesen, von denen man glaubt, daß sie die Ereignisse der materiellen Welt, das jetzige wie das zukünftige Leben der Menschen beeinflussen oder lenken; der letztere Glaube führt dann naturgemäß zur activen Verehrung der Geister. So umfaßt der Animismus den Glauben an leitende Gottheiten und untergeordnete Geister, an Seelen und an ein zukünftiges Dasein. Ein moralisches Element ist dagegen in der ursprünglichen Religion

*) Vgl. S. 168. 172. 174. 178. 323 f.

**) Die Anfänge der Cultur, 2 Bde., deutsch von Spengel und Poske, 1873.

nicht vorhanden. Daß dieser Glaube allen Menschenstämmen ursprünglich und instinctiv eigen sei, leugnet Tylor. Obgleich er sich im Bereiche unserer Kenntniß überall findet, könne doch angenommen werden, der Mensch habe sich aus einem ursprünglich irreligiösen Zustande emporgerungen. Auf die Frage, wie sich der Mensch zur Religion erhoben habe, erhalten wir von Tylor folgende Antwort: „Es scheint, als ob zwei Gruppen von biologischen Problemen auf denkende Menschen, selbst auf einer noch niedrigen Culturstufe, einen tiefen Eindruck gemacht haben. Erstens: was macht den Unterschied zwischen einem lebenden Körper und einem todten? was ist die Ursache von Wachen, Schlaf, Verzückung, Krankheit, Tod? Zweitens: was sind jene menschlichen Gestalten, die uns in Träumen und Visionen erscheinen? Der wilde Philosoph, der diese beiden Gruppen von Erscheinungen sah, hat praktisch die eine zur Erklärung der andern benützt, indem er beide in einen Begriff vereinigte, den wir Gespenstseele oder Geistseele nennen können." Die Lehre von der Seele, welche sich so der Urmensch aus seinen Wahrnehmungen bildete, hat dann der Lehre von den andern Geistern ihren Ursprung und ihre Gestaltung gegeben. „Es scheint, als ob die Vorstellung von einer menschlichen Seele, einmal von dem Menschen ergriffen, als Typus oder Vorbild gedient hat, nach welchem er nicht nur seine Ideen von anderen Seelen niedrigeren Grades, sondern auch von geistigen Wesen im Allgemeinen gestaltet hat, von dem winzigsten Elfen, der sich im hohen Grase tummelt, bis hinauf zum großen Geiste, dem himmlischen Schöpfer und Lenker der Welt."*)

Endlich sei noch Max Müller erwähnt, der von der vergleichenden Sprachforschung zur Betrachtung der Religion gekommen ist. Indem Müller religiöse Anlage und Religion im allgemeinsten Sinne verwechselt, sagt er, die Religion sei „jene allgemeine geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen, eine Anlage, die nicht nur unabhängig von Sinn und Verstand ist, sondern ihrer Natur nach im schroffsten Gegensatz zu Sinn und Verstand steht. Ohne diese Anlage, ohne dieses Vermögen, ohne diese Gabe oder diesen Instinct, wie wir es nur nennen

*) Vgl. Bd. I., S. 418 ff. 422. Bd. II., S. 109 f.

wollen, würde jede Religion, selbst die niedrigste Form des Fetischismus und des Götzendienstes unmöglich sein, und wenn wir nur Ohren zu hören haben, so werden wir gar bald in allen Religionen jenen tiefen Grundton der Seele entdecken, der sich in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen, offenbart, nennen wir nun dies Streben eine Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen oder Liebe zu Gott." Dieses Verlangen nach dem Unendlichen nennt er nach altem Gebrauche Vernunft und unterscheidet sie bestimmt von Sinn und Verstand. Damit glaubt er die Schwäche der Kant'schen Philosophie überwunden zu haben, welche dem menschlichen Geiste versagt, die Grenzen der Sinnlichkeit zu überschreiten. „Wenn es die Aufgabe der Philosophie ist, nicht nur die berechtigte Thätigkeit der Sinne und des Verstandes, sondern auch die anscheinend unberechtigte Thätigkeit der Vernunft zu erklären, so kann die Philosophie nicht ruhen und nicht rasten, bis sie auch ein Verständniß dieser dritten Thätigkeit des Geistes gewonnen hat, einer Thätigkeit oder Energie, die ich einfach als die Wahrnehmung des Unendlichen auffasse, nicht nur in der religiösen, sondern in allen Sphären des Wissens, die über das Endliche in ein Jenseits hinausführen."*)

5.

Wie dieser Ueberblick zeigt, steht es in der Wissenschaft, wie sie heute ist, um die Sache der Religion sehr ungünstig, wie das ja auch in der fast allgemeinen Bestreitung der wissenschaftlichen Berechtigung der Theologie sehr deutlich zu Tage liegt. Die Philosophie ist, wie sie schon früher in dem letzten Ausläufer der Hegel'schen Schule dazu gekommen war, die Religion in das Reich der Einbildung zu verweisen, in der Weiterführung des neuen Ansatzes, den sie mit Schopenhauer in Kant gemacht hat, ganz zu demselben Resultate gelangt.

Nicht besser steht es bei der Naturwissenschaft, wenn man nämlich ihr Verhältniß zur religiösen Frage so ansieht, wie es thatsächlich ist. Die Theologen sehen freilich die Sache nicht selten als unverfänglich an und glauben auf ein ganz friedliches Ver-

*) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Th. I., S. 15. 17 f.

hältniß zwischen dem Naturerkennen und dem religiösen Glauben hoffen zu können. Häufig begegnet man der Aeußerung, die Naturwissenschaft könne in den gesicherten Resultaten ihrer Forschung mit der Religion in gar keinen Conflict kommen, die Religion habe ihr eigenes Gebiet, in welches die Naturwissenschaft gar nichts hineinzusagen habe; auf eigenem Boden stehend empfange aber die religiöse Erkenntniß Bereicherung aus der Naturwissenschaft, denn was diese als natürlichen Causalzusammenhang erkenne, das sei für die religiöse Anschauung göttliches Wirken. Das wäre nun schon richtig, und ich theile diese Ansicht vollständig. Wie sie aber gewöhnlich ausgesprochen wird, ist sie eine Behauptung ohne Beweis. Allerdings ist die Religion nicht davon abhängig, ob ihr die Naturforschung das Recht der Existenz zu- oder abspricht, sondern sie ist im menschlichen Geiste selbst begründet. Wenn es sich aber um wissenschaftliche Geltung dieses Satzes handelt, so darf er nicht so ohne Weiteres hingestellt, sondern er muß bewiesen werden. Für diesen Beweis hat aber die Theologie noch sehr wenig gethan, und von der Naturwissenschaft wird er durchaus nicht zugegeben. Letztere behauptet allerdings die religiöse Frage von sich aus entscheiden zu können. Sie beschränkt sich schon lange nicht mehr auf die Erforschung der äußeren Erscheinungen, sondern als Naturphilosophie will sie die Gesammtheit der Welt, mit Einschluß des menschlichen Geisteslebens erklären, auf die höchsten und letzten Fragen des Woher und Wohin die einzig befriedigende Antwort geben. Also nimmt sie auch die Frage über Werth, Berechtigung und Entstehung der Religion in den Kreis ihrer Untersuchungen auf. Ihre Entscheidung dieser Frage fällt aber fast durchgehends negativ aus.

Die freundliche Stellung, welche Baumgärtner zur religiösen Frage einnimmt, ist ganz vereinzelt und von den Naturforschern mißachtet.*) Sein Beweis für das Dasein Gottes ist auch in der That nicht nur sehr dürftig, sondern auch nichts weniger als beweisend. Denn wenn er von den niedersten zu immer höheren Kräften fortschreitend, zur Annahme einer höchsten, von nichts mehr abhängigen Kraft gelangt, worin liegt die Gewähr

*) Oskar Schmidt findet Baumgärtner in Sachen der Philosophie nur der Curiosität wegen erwähnenswerth; vgl.: Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewußten, 1877, S. 7.

dafür, daß diese Kraft gerade der persönlich zu denkende Gott sein müsse, daß nicht vielmehr das Letzte, über das unsere Erkenntniß nicht hinauskommen kann, die Materie ist, mit der die Kraft unzertrennlich verbunden ist? Und fordert der ganze Beweisgang Baumgärtner's, wornach alle Kräfte aus Organisationen stammen, nicht gerade die Leugnung einer freien Kraft? Diese Erneuerung des kosmologischen Beweises im Gewande der Descendenztheorie ist doch offenbar sehr schwach. Nicht stärker ist dieses Naturforschers Begründung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele als des andern Momentes der Religion. Denn aus der aufsteigenden Stufenreihe von Wesen, welche das Naturganze darstellt, folgt doch nicht die individuelle Unsterblichkeit des Menschen als der höchsten Stufe, sondern nicht mehr und nicht weniger als die Möglichkeit der Existenz noch höherer Wesen in anderen Theilen des Universums. Wenn Baumgärtner aber das moralische Bewußtsein in diesen Beweis hineinbringt, so ist er allerdings auf der richtigen Spur; aber erstens hat er die Argumentation aus diesem nicht ausgeführt und zweitens tritt er damit aus dem Gebiete der Naturforschung heraus.

Was Wallace und Andere zugestehen, hat wenig positiven Werth, beschränkt sich vielmehr darauf, daß die Descendenztheorie das göttliche Wirken nicht gerade ausschließe. Wallace träumt zudem lieber von Gespenstern, als daß er im Ernste an ein Wirken einer Alles durchdringenden höchsten Intelligenz denkt.

Auf die Aeußerungen Darwin's selbst endlich ist schon darum wenig zu geben, weil dieser Führer der Naturforschung der Gegenwart ein sehr schwacher Logiker ist. Bei den vielen Sprüngen, die er macht, bei der Masse unsicherer Behauptungen, von denen seine Schriften förmlich wimmeln, ist es an sich schon höchst fraglich, ob die Zugeständnisse, die er der religiösen Weltauffassung macht, wirkliche Consequenzen seines Systems sind. Es ist ihm aber weiter auch nicht zu trauen, ob er es mit jenen aufrichtig meint, ob sie nicht auf Accommodation beruhen. Auf letztere Vermuthung wird man wenigstens unwillkürlich geführt durch das schon oben von Darwin angeführte Bekenntniß, daß er alle Consequenzen, die Häckel zieht, als die seinigen anerkennt.

Es läßt sich nun allerdings nicht leugnen, daß der Begriff der Entwicklung an sich in keinem Widerspruch steht mit der reli-

giösen Weltauffassung. Wäre dies der Fall, so müßten wir die letztere aufgeben. Denn die Entwicklung ist eine naturhistorisch feststehende Thatsache. Wir sehen sie vor Augen; jedes organische Individuum entwickelt sich von seinem kleinsten Anfange in allmählichen Uebergängen bis zu seiner vollendeten Form. Damit ist der Gottesglaube recht wohl vereinbar, der Glaube, daß Gott es ist, der den Anfang gesetzt hat und die Entwicklung leitet. Auch wenn man den Begriff der Entwicklung über die Ausbildung der Individuen nach der Descendenztheorie auf die Entstehung ganzer Arten ausdehnt, kann man noch nicht sagen, daß damit eine religiöse Anschauung unvereinbar sei. Nimmt man die Descendenz in dem Sinne, wie sie zuerst von Baumgärtner behauptet worden ist, als Keimmetamorphose oder als „heterogene Zeugung" (nach Kölliker), wornach die Entstehung neuer Arten nicht allmählich, sondern durch einmalige Umwandlung des Keimes geschieht, so kann man ja von hier aus ganz leicht zum Schöpferbegriff kommen. Es tritt ja nach dieser Ansicht mit der Entstehung jeder neuen Art, wenn auch das Neue nur in der Umbildung des Keimes besteht, eben etwas absolut Neues in's Dasein, das recht wohl auf die Schöpferkraft Gottes zurückgeführt werden kann; nur müßte man von dieser Ansicht nicht wie Baumgärtner zu einem deistischen Gottesbegriff kommen, der Gott nur als das erste Bewegende gelten läßt, sondern zur Auffassung Gottes als des immanenten Lenkers des Weltsystems. Aber damit hat man die Entwicklungstheorie streng genommen verlassen; eine Transmutation nicht durch allmähliche Uebergänge, sondern durch einmalige Neuschöpfungen ist keine Entwicklung mehr. Bleibt man aber bei der Entwicklung im strengen Sinne und versteht die Entstehung höherer Arten aus niederen nur durch Umbildung von innen heraus und durch allmähliche Uebergänge, so tritt man immer noch nicht nothwendig in Collision mit der Ansicht, die das Weltganze von der göttlichen Kraft erschaffen und durchwaltet betrachtet. Der Widerspruch gegen die Religion entsteht aber sofort, wenn man den Begriff der Entwicklung zum universalen Begriff erhebt, wenn man in allen Erscheinungen ohne Ausnahme nur Entwicklung sucht. Läßt man dem Gesetze der Entwicklung nur eine beschränkte Geltung, so daß man es in kleineren oder größeren Lebenskreisen als herrschend betrachtet, nicht aber als das ausschließliche Gesetz des gesammten

Weltlaufes, so ist die freie göttliche Thätigkeit nicht negirt; der religiösen Weltbetrachtung erscheint dann die Entwicklung als eine Form des göttlichen Wirkens, neben der es noch verschiedene andere Formen geben kann, sie erscheint als das für bestimmte Erscheinungen von Gott gewollte Gesetz. Kennt man dagegen nur Entwicklung, nur Entfaltung des im Keime schon Vorhandenen nach nothwendigen mechanischen und chemischen Gesetzen, so ist alle Bewegung, von der niedersten bis zur höchsten, unfrei, ist also für ein göttliches Walten kein Raum. Den ersten Anfang, von dem die Entwicklung ausgeht, auf einen selbstbewußten absoluten Geist zurückzuführen, dazu hat man durchaus keine logische Nöthigung, und wenn man dann von dem Geist redet, der die Entwicklung im Universum leite, so ist das nur der Geist der Nothwendigkeit, das den Erscheinungen innewohnende starre Gesetz, aber kein Gott, zu dem man betet, kein Gegenstand der religiösen Verehrung.

Von den Naturforschern selbst ist übrigens das Gesetz der Entwicklung gar nicht so gemeint, daß es der Ausdruck eines göttlichen Willens sei, sondern Entwicklung bedeutet ihnen nichts Anderes als die mit Nothwendigkeit vor sich gehende Ausgestaltung des keimartig Vorhandenen. Insbesondere aber muß von der Entwicklungstheorie, wie sie als Selectionstheorie von Darwin neu begründet und ausgeführt worden ist, gesagt werden, daß sie im directesten Gegensatz gegen jede religiöse Anschauung steht. Denn sie leugnet alle Teleologie und läßt den Fortschritt nur auf mechanische Weise durch Anpassung und Vererbung geschehen. Darüber sollte gar kein Zweifel bestehen, und wenn manche Theologen doch von einer Vereinbarkeit der Darwin'schen Lehre mit dem Christenthum reden, so rührt dies eben von der Schwäche her, die sich von allen Epoche machenden Erscheinungen im Gebiete der Forschung imponiren läßt und doch vom Alten sich zu trennen nicht wagt, oder es kommt von etwas Schlimmeren, von dem ich hier nicht reden will. Wir müssen also schließlich den Radicalen Recht geben, die in der Darwin'schen Theorie, wenn sie die richtige Weltanschauung ist, als welche sie angepriesen wird, die Aufhebung der religiösen Weltbetrachtung sehen. Steht man einmal auf dem Standpunkte dieser Lehre, so muß man freilich die Religion wie alle anderen Lebenserscheinungen zu erklären suchen; diese Erklärung muß sich aber darauf beschränken, zu zeigen, wie der menschliche Geist zu dem religiösen Glauben in

seinen verschiedenen Formen kommen konnte oder vielmehr mußte; objective Wahrheit aber kann ihm dann keine mehr zugestanden werden; für den, der sich auf die Höhe objectiver wissenschaftlicher Betrachtung emporgehoben hat, ist dann die Religion ein überwundener Standpunkt. Ob jene Erklärung der Erscheinung der Religion aus dem Lichte des Darwinismus gelungen und überhaupt möglich ist, davon wird bald zu handeln sein.

Die Ethnographie der neueren Zeit, um über deren Stellung zur Frage über Wesen und Wahrheit der Religion noch ein kurzes Urtheil zu fällen, hat sich zwar nicht gerade in einen positiven Gegensatz gegen die Religion gestellt, aber noch viel weniger in ein freundliches Verhältniß. Es liegt natürlich nicht in der Aufgabe der Ethnographie, zu unsrer Frage überhaupt in eine directe Beziehung zu treten; sie begnügt sich mit der Erforschung und Darstellung der religiösen Erscheinungen, ihrer Entstehung und ihrer Weiterbildung bei den verschiedenen Völkern. Aber doch liegt der historischen Darstellung eine bestimmte philosophische Ansicht über Wesen und Ursprung der Religion entweder zu Grunde oder es ergibt sich eine solche als Consequenz der historischen Betrachtung, so daß also jedenfalls die Ethnographie in einer indirecten Beziehung zum Problem der Religion steht. Diese ist aber um so wichtiger, als bei dem unbefriedigenden Ergebnisse der religionsphilosophischen Forschung sich der Blick gerne auf die realistische Geschichtsforschung richtet, um aus den empirischen Thatsachen des religiösen Lebens der Völker eine gesicherte Erkenntniß über den Ursprung der Religion zu erhalten. Sehen wir nun, welche Ausbeute nach dem oben Mitgetheilten die neueren ethnographischen Leistungen hiefür gewähren, so können wir uns dem Geständnisse nicht erwehren, daß dieselben, so reich sie in der Detailforschung sind, doch, was die Hauptfrage betrifft, ob die Religion ein nothwendiges Product des menschlichen Geistes ist und ob sie einen Inhalt von objectiver Wahrheit hat, doch nur zu einem negativen Ergebnisse geführt haben. So verschieden auch die aufgestellten Theorien sind: in Einem stimmen sie, wenn auch nicht ausgesprochenermaßen, überein, nämlich darin, daß die Religionen in das Gebiet des Irrthums gehören. Sei es, daß der Fetischismus oder ein unbestimmter, sog. systemloser Polytheismus oder der Geisterglaube zum Anfange der religiösen Entwicklung gemacht wird, sei es daß man die Quelle der religiösen Vorstellungen

in dem Causalitätsdrange des Verstandes oder in der träumenden Phantasie sieht, in jedem Falle besteht die Religion in ihren ersten Stadien in der Verehrung bloß eingebildeter Wesen, ist also ein Selbstbetrug. Hat nun aber die Religion in ihren Anfängen keine Wahrheit, so kann in ihrer höheren Ausbildung auch keine entwickelt werden, denn die Entwicklung kann ihrem Begriffe nach nur das herausſetzen und zu Gestalt bringen, was im Anfange schon als Keim gesetzt ist. Wenn bei höherer Cultur im religiösen Glauben ein Wahrheitsgehalt sich findet, so kann dies nicht das Resultat der religiösen Entwicklung sein, dieser Wahrheitsgehalt muß vielmehr aus irgend einer andern Quelle stammen; in den Ursprüngen der Religion selber kann er nicht liegen. Ob aber in den religiösen Vorstellungen höher cultivirter Völker überhaupt Wahrheit liegt, und welches die Quellen derselben sind, dies zu entscheiden geht über den Bereich der ethnographischen Untersuchungen hinaus; das ist Sache der Philosophie. Wendet man sich also, von der Philosophie unbefriedigt, zur Ethnographie, so wird man von dieser wieder zur Philosophie zurückgeworfen: eine bei dem gegenwärtigen Stande dieser Wissenschaft trostlose Aussicht! Max Müller vermag uns nicht aus der Verlegenheit zu ziehen. Denn erstens leidet, was er über den Zug zum Unendlichen sagt, bedeutend an Unbestimmtheit, was besonders darin hervortritt, daß er Religion und religiöse Anlage für gleichbedeutend nimmt. Zweitens ist seine Behauptung vom Vorhandensein des Triebes oder Vermögens oder Instinctes zum Unendlichen ohne Beweis; er hat es nicht nachgewiesen, daß und wie die verschiedenen Religionen die Aeußerungen eines solchen allgemein menschlichen Vermögens sind. Drittens aber widerspricht seine Annahme eines besonderen, von allen anderen menschlichen Fähigkeiten verschiedenen religiösen Vermögens unseren Kenntnissen von den Religionen der Völker direct. Wie kann man denn behaupten, daß die Religion oder die religiöse Anlage mit dem Verstande nichts zu thun habe, das religiöse Vermögen vom Verstande völlig geschieden sei, da doch die Frage nach dem Woher in allen Religionen eine wichtige Rolle spielt und diese Frage doch eine Frage des Verstandes ist! Und mit welchem Rechte kann man die Religion vom Sinne ganz loslösen Angesichts der Thatsache, daß eine Menge von Religionen vorwiegend sinnlicher Art sind!

So steht es also, daß Philosophie, Naturwissenschaft, Ethnologie theils in bestimmter Opposition gegen die Religion sich befinden, theils, sofern sie sich in ein positives Verhältniß zu derselben stellen wollen, nichts Haltbares bieten und uns so im Stiche lassen.

6.

Wie sieht es nun dem gegenüber in der Theologie aus? Sehen wir einmal, was die zwei bedeutendsten Dogmatiker der Gegenwart, Biedermann und Lipsius in unsrer Frage leisten. Der Erstere weist die Untersuchung über den Ursprung der Religion und deren Wahrheit von vornherein ab, während er Ursache genug gehabt hätte, sich damit zu befassen. Anstatt dessen fängt er damit an, aus der gegebenen Thatsache der Religion durch logische Analyse den allgemeinen Begriff der Religion aufzustellen. Das wäre nun für die Dogmatik allerdings der richtige Ausgangspunkt, wenn anderwärts, sie es von Seiten der Religionsphilosophie oder von Seiten der Apologetik, die psychische Quelle der Religion und die Realität des religiösen Inhaltes festgestellt wäre. Die Dogmatik kann doch das nicht einfach voraussetzen, und wenn, wie es gegenwärtig einmal steht, diese Fragen nicht nur nicht erledigt, sondern im höchsten Grade controvers sind, ja die Richtung der Wissenschaft vorwiegend ungünstig für sie ist, so hat die Dogmatik in ihrer Principienlehre sich recht ernstlich mit ihnen zu beschäftigen. Thut sie das nicht oder ist sie nicht im Stande, eine positive Lösung dieser Probleme zu finden, so steht das ganze dogmatische Lehrgebäude in der Luft. Das muß doch auch Biedermann einsehen. Warum geht er gleichwohl diesen Untersuchungen aus dem Wege? Ich vermuthe, darum, weil er nichts Befriedigendes zu bieten vermag.

Ganz richtig hat dagegen Lipsius erkannt, daß, wie die Sachen in unsrer Zeit einmal stehen, es eine der Hauptaufgaben der Dogmatik ist, die Untersuchungen über Ursprung und Grund des religiösen Bewußtseins allen Ernstes zu pflegen. Er sagt: „Ihr (der Dogmatik) Schwerpunkt liegt heute in dem Nachweise des guten Rechtes der christlich-religiösen Weltanschauung überhaupt. Allerdings sind Dogmatik und Religionsphilosophie nicht zu vermischen; aber ohne ein Eingehen auf die letzten religionsphilosophischen Probleme kann heute keine Glaubenslehre auf wissenschaftliche Methode

Anspruch erheben. Mindestens die Grenzlinien zwischen Glauben und Wissen müssen reinlich gezogen, die psychologischen Gesetze des religiösen Bewußtseins und die Bedingungen und Schranken aller religiösen Erkenntniß müssen sorgfältig untersucht sein, wenn man nicht den ärgsten Illusionen über den wissenschaftlichen Werth seiner Lehrergebnisse anheimfallen will."*) Lipsius beginnt demgemäß den ersten Theil der Dogmatik mit einer psychologischen Erörterung, die den Zweck hat, die Religion als ein nothwendiges, im Wesen des Menschengeistes gegründetes Phänomen zu erweisen. Die psychologische Thatsache, von welcher ausgegangen wird, ist die des Zwiespaltes in unserm Bewußtsein, indem wir uns theils als endlich theils als über allem Endlichen erhaben wissen. „Indem nämlich der Mensch einerseits als Naturwesen in den endlichen Causalzusammenhang verflochten ist, andererseits in seinem Selbstbewußtsein sich innerlich über denselben erhebt, ist ihm zugleich mit diesem sein Dasein behaftenden und irgendwie immer im unmittelbaren Gefühle sich kundgebenden Widerspruche die Nöthigung auferlegt, denselben denkend und handelnd zu lösen. Diese Nöthigung gestaltet sich einerseits zu dem Bedürfniß, von dem Räthsel seines Daseins und dessen, was ihn umgibt, sich Rechenschaft abzulegen, indem der Mensch sein Selbstbewußtsein zu seinem Weltbewußtsein in Beziehung setzt und beides auf eine einheitliche Lebensansicht zurückführt, andererseits zu dem Streben, sein praktisches Verhalten dieser Lebensansicht gemäß zu ordnen und dadurch gegenüber den von der äußeren Welt her erfahrenen Hemmungen sich selbst zu behaupten und sein Wohlsein zu fördern. Je nach der Beschaffenheit der von der äußeren Welt empfangenen Eindrücke auf der einen, der jedesmaligen geistigen Entwicklungsstufe des Menschen auf der andern Seite auf sehr verschiedene Weise sich ausprägend, führt diese Weltanschauung die den Menschen befremdenden Er-

*) Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 1876, Vorwort, S. V. Ich bemerke aber hier, worauf ich soeben schon hingewiesen habe, daß die wissenschaftliche Begründung des religiösen Bewußtseins nicht eigentlich in die Dogmatik, sondern in die Apologetik gehört. Wäre sie in dieser in befriedigender Weise geleistet, so hätte die Dogmatik nur die Hauptsätze als Lehnsätze aus der Apologetik aufzunehmen. Solange aber die letztere hierin nichts wissenschaftlich Feststehendes aufgestellt hat, muß die Dogmatik die Lösung der Aufgabe versuchen.

scheinungen der äußeren Natur und die sein Leben theils fördernden theils hemmenden äußeren Einflüsse auf eine höhere Causalität, die Manchfaltigkeit und das Stückwerk der Erscheinungen auf eine höhere Einheit, den Wechsel auf ein Beharrliches, das räumlich und zeitlich Begrenzte auf ein Unendliches und Ewiges, in jeder dieser Formen aber das in der Erfahrung Gegebene auf eine geistige Macht zurück, der sich der Mensch trotz seiner natürlichen Abhängigkeit von ihr als geistiges Wesen innerlich nahe fühlt. Mit dieser Weltanschauung ist immer zugleich das Streben gesetzt, zu dieser höheren Macht, von der der Mensch sich selbst und seine Welt abhängig weiß, sich in ein praktisches Verhältniß zu setzen, durch welches er gegenüber den Hemmungen der äußeren Welt sein Wohlsein zu fördern, gegenüber den endlichen Schranken seines natürlichen Daseins sein Selbstbewußtsein als geistiges Wesen siegreich zu behaupten vermag."*) Diese religionsphilosophische Theorie, die übrigens in einfacherer Form einleuchtender wäre, ist nicht unrichtig. Richtig ist, daß die Religion aus dem Causalitätsbedürfnisse abgeleitet wird; das Verlangen, eine letzte Ursache zu finden, ist ein Moment bei der Entstehung der Religion. Richtig ist weiter, daß der Religion zugleich mit dem theoretischen ein praktisches Bedürfniß zu Grunde gelegt wird. Es ist zum Dritten ganz zutreffend, daß das Gefühl der eigenen Unendlichkeit den Menschen dazu bringt, sich zum Unendlichen in persönliche Beziehung zu setzen. Aber erschöpfend ist die von Lipsius aufgestellte Theorie nicht, und zwar darum, weil er bei der psychologischen Entstehung der Religion das ethische Moment ausschließt. Der Hauptmangel aber, der, wie später einleuchten wird, mit diesem ersten im genauesten Zusammenhange steht, ist der, daß für die Realität des Gegenstandes der religiösen Verehrung jede Gewähr fehlt. Ja, dieselbe müßte von Lipsius, wenn er consequent verfahren wollte, bestimmt negirt werden. Denn der denkende Verstand muß nach seiner Ansicht sowohl die religiöse Idee der Persönlichkeit als den philosophischen Begriff des Absoluten auflösen und aufheben. Ueber die erstere sagt er: „Fragt man das unmittelbare religiöse Bewußtsein, so macht die Bezeichnung des Ich und Du das specifisch religiöse Interesse an der Persönlichkeit Gottes aus. Der persönliche

*) S. 20. 21. 23.

Gott ist ein Gott, zu dem ich beten kann und der meine Gebete hört, ein Gott, der mit mir wirklich in persönlicher Wechselbeziehung steht. Der Gott des Glaubens ist also nothwendig der persönliche Gott." „Wird nun aber diese Aussage des religiösen Bewußtseins voreilig metaphysicirt, so treten sofort alle jene Bedenken in ihr Recht, welche der kritische Verstand gegen den vermeintlichen philosophischen Begriff der Persönlichkeit Gottes zu erheben pflegt. Die Persönlichkeit Gottes ist überhaupt kein philosophischer Begriff, der uns das objective Wesen Gottes erschlösse." Der Begriff des Absoluten aber hat ebenso wenig einen sicheren Halt als die Idee des persönlichen Gottes, aus welcher jener nach Lipsius entspringt. „Die Idee des Absoluten hat ihren Ursprung nicht in der wissenschaftlichen Erkenntniß der äußeren Erscheinungswelt, für welche sie vielmehr nur den Werth einer möglichen Hypothese hat, sondern in der Reflexion über den geistigen Gehalt der religiösen Weltbetrachtung, mit welcher sich das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Welt nur ohne scharfe Scheidung verschmolzen hat. Wenn die neuere philosophische Speculation den Begriff des Absoluten als den Grundbegriff aller Metaphysik anzusehen sich gewöhnt hat, so hat sie sich dabei verhehlt, daß dieser Begriff, auf seine letzten Wurzeln zurückverfolgt, vielmehr religiösen Ursprungs ist und überhaupt erst durch ein Ueberschreiten des Gebietes exact wissenschaftlicher Forschung zu Stande kommt. Alle Kategorien, die man anwendet, um den Begriff des Absoluten auf dem Wege strengwissenschaftlichen Denkens zu deduciren, auch die letzte und allgemeinste, die Kategorie der Causalität, werden hier über das Gebiet des empirischen Daseins, auf dem sie allein Gültigkeit haben, hinaus erstreckt und in einem von ihrem sonstigen Gebrauche wesentlich abweichenden Sinne verwendet." Es ist der Philosophie nothwendig, auf eine letzte Ursache alles Daseins zurückzugehen, sie muß dies thun, um eine Einheit unserer Erkenntniß zu gewinnen. Aber indem sie dies thut, überschreitet sie auch die Grenzen unserer Erkenntniß „mit der bildenden Anschauungskraft oder der Phantasie". „Die philosophische Speculation beruht auf demselben Grundtrieb wie die religiöse. Und auch das Organ, dessen beide beim Aufbau ihrer Weltanschauung sich bedienen, ist ein und dasselbe: es ist nicht die Kraft des abstracten Denkens, sondern des producirenden Anschauens und anschauenden Producirens, mit Einem Wort der

Phantasie."*) Damit kommt man also theologischer Seits auf denselben Punkt, auf welchen Lange die Philosophie geführt hat. Lipsius behauptet nun freilich, das religiöse Bewußtsein trage die Gewißheit der Existenz Gottes unmittelbar in sich. Wie aber soll dies nach der psychologischen Erklärung, die Lipsius von der Entstehung der Religion gibt, möglich sein? Trüge der Mensch ein unmittelbares Gottesbewußtsein in sich, dann allerdings hätte er in diesem die Gewähr der objectiven Existenz Gottes, wie er in seinem Selbstbewußtsein die unmittelbare Gewißheit des Selbst hat. Die Behauptung vom unmittelbaren Gottesbewußtsein wird aber von ihm ausdrücklich verworfen.**) Dagegen wird, wie wir gesehen haben, von Lipsius der Ursprung der Religion darin gesehen, daß der Mensch eine Lösung der Räthsel seines Daseins suche und diese Lösung dann anstatt mit dem denkenden Verstande mit der bildenden Phantasie vollbringe. Wie kann man nun bei diesem Proceß von einer unmittelbaren Gewißheit reden! Und wenn Lipsius sich darauf beruft, daß in der religiösen Erfahrung Gott sich bekunde „als ein Du gegenüber dem menschlichen, also selbst als ein Ich, welches dem menschlichen als ein Du gegenübertritt",***) steht dies nicht im grellsten Widerspruch mit der behaupteten Unmöglichkeit, mit dem Denken des Gottesbegriffes habhaft zu werden? Wenn sich in meinem Ich ein anderes Ich kundgibt, so muß ich nicht nur das Daß der Existenz dieser Person, sondern auch das Was ihres Wesens, wenigstens soweit es sich in mir manifestirt, erkennen können, gerade so wie ich mir jede andere Erfahrung meines inneren Lebens denkend verarbeiten kann. Diese beiden Behauptungen, erstens: es ist unmöglich, das Dasein Gottes zu erkennen, und zweitens: das Dasein Gottes ist mir unmittelbar gewiß, sind also unvereinbar. Wenn nun die erstere bewiesen ist und feststeht, wie kommt man dazu, die zweite aufzustellen? Wohl aus keinem andern Grunde, als weil man sonst die Theologie aufgeben müßte, wozu man sich nicht zu entschließen vermag.

Nicht minder deutlich tritt bei andern Theologen die Verlegenheit zu Tage. Pfleiderer, der auf Grund der historischen Forschungen, insbesondere von Waitz, die Frage nach dem Anfange

*) Lipsius, S. 172. 173. 185. 9. 10.
**) S. 163.
***) S. 172.

der Religion zu lösen sucht,*) kommt zu keinem andern Resultate, als daß die Religion weder dem Causalitätsbedürfnisse noch einem praktischen Bedürfnisse entspringe, sondern lediglich aus dem ästhetischen Fühlen hervorgehe, indem dieses von der Natur den Eindruck des Erhabenen empfange. Alles Andere, was als zum Wesen der Religion gehörig erscheint, wie die causale Verknüpfung der Erscheinungen mit einer letzten Ursache, das ethische Moment u. s. w. soll erst im Laufe der Entwicklung in die Religion aufgenommen worden sein. Wenn nun die Religion keinen andern Ursprung hat als den, daß die Phantasie die Natur, sei es in ihrer Einheit oder in der Vielheit ihrer Erscheinungen, für das Göttliche ansieht, so ist sie eben in ihrem eigentlichen Wesen Sache der Einbildung. Nimmt sie im Gang ihrer Geschichte objective Wahrheitselemente in sich auf, so sind diese nicht aus ihrem ursprünglichen Wesen entwickelt, sie stammen aus andern Quellen. Die Wissenschaft hat dann allem religiösen Glauben abzusagen, und die Theologie ist abzuschaffen.

Sieht es bei Pfleiderer für die Theologie trostlos aus, so kann uns Holtzmann wenig Hoffnung machen, wenn er die Meinung ausspricht, man werde in künftiger Zeit von der Psychologie der Religion zur Metaphysik der Religion mit Sicherheit weiterschreiten können, „wenn eine ganz erkleckliche Anzahl von Fragen, welche die heutige Philosophie beschäftigen, zu einem durchsichtigeren Austrag gebracht sein wird, als dies dermalen der Fall ist".**) Es steht wahrlich schlimm genug um die Sache der Theologie, wenn sie die Entscheidung der Cardinalfrage, die recht eigentlich ihre Existenzfrage ist, ob die Religion einen objectiven Wahrheitsgehalt habe, den zukünftigen Leistungen einer anderen Wissenschaft überlassen muß. Die Religion ist eine so allbekannte und von der Wissenschaft so nach allen Seiten durchforschte Erscheinung, daß man anfangs darüber sollte urtheilen können, ob sie Wahrheit oder Trug ist. Wenn man jetzt noch nicht finden kann, daß dem religiösen Bewußtsein ein reelles Sein entspricht, dann dürfte es doch wohl

*) Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion, Jahrbücher für protestantische Theologie, 1875, 1, S. 65—116.

**) Neuere Beiträge zur Feststellung des Religionsbegriffes, protestantische Kirchenzeitung, 1877. Nr. 10., S. 200.

das Beste sein, sich zu der Ansicht zu bekennen, die Lange als das Ergebniß der philosophischen Entwicklung offen ausgesprochen hat.

Ohne allen Werth ist es natürlich, wenn, um allen Schwierigkeiten der psychologischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen zu entgehen, in der Weise älterer Theologen die Religion aus einer sogenannten Uroffenbarung abgeleitet wird. Es läßt sich einmal gar nicht erweisen, daß eine solche all' den verschiedenen, auf der Erde verbreiteten Religionen zu Grunde gelegen habe. Aber wenn sich dies auch nachweisen ließe, so wäre damit nicht viel gewonnen. Auch wenn die Religion bei ihrem ersten Erscheinen von außen an den Menschen gekommen wäre, so hätte sie doch, um von ihm aufgenommen zu werden, einen Anknüpfungspunkt in ihm finden müssen. Ohne daß er durch eigenthümliche Kräfte und Bedürfnisse auf sie angelegt gewesen wäre, würde sie ihm fremd geblieben sein. Also auch die Richtigkeit der Behauptung vorausgesetzt, daß alle Religionen aus einer gemeinsamen Uroffenbarung und Urreligion herstammen, ist man der psychologischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchung nicht enthoben; diese bleibt unter allen Umständen die Hauptsache.

Die meisten Theologen machen sich's aber auf eine andere Weise leicht.*) Seitdem die Beweise für das Dasein Gottes in Mißcredit gekommen sind, ist es beliebt worden, den Gottesglauben durch das unmittelbare Gottesbewußtsein zu begründen. Was man beweisen zu können aufgegeben hat, stellt man als einen Satz auf, der gar keines Beweises bedürfe, und dieser Satz heißt: Das Gottesbewußtsein ist so gut wie das Selbstbewußtsein unmittelbar im Menschen vorhanden, beide sind nothwendig mit einander verbunden. Ueber die Schwierigkeit, daß es doch viele Menschen gibt, die mit jedem Gottesglauben abgeschlossen haben, setzen sich diese glücklichen Theoretiker einfach hinweg, und auch die weitere, gerade in den Beweisen für das Dasein Gottes vorliegende Thatsache des Zweifelns, des Suchens und Ringens nach einer erkenntnißmäßigen Begründung des Glaubens an Gott beirrt sie nicht: genug, wenn sie gefunden haben: das Gottesbewußtsein sitzt so fest in uns als das Selbstbewußtsein. Hätten sie mit diesem Satze Recht, so

*) Und zwar gehören zu diesen nicht nur Orthodoxe, sondern sogar der Reformator Reformatorum Daniel Schenkel zu Heidelberg.

müßten alle Jene, welche den Glauben an Gott nicht theilen, entweder allen Verstand verloren haben oder sie müßten grundschlechte Menschen sein, die aus purer unmoralischer Lebensrichtung das unmittelbar Gewisse absichtlich und hartnäckig leugnen. Das wird man aber doch nicht behaupten können, namentlich nicht gegenüber Männern der Wissenschaft, die in ernster Gedankenarbeit ihr ganzes Leben hindurch den höchsten Zielen zustrebten und ihr Leben ohne Gottesglauben, ohne Religion verbrachten! Ich muß auch in der That von mir gestehen, daß ich von einem mit meinem Selbstbewußtsein unmittelbar gegebenen Gottesbewußtsein noch nichts in mir entdeckt habe; besäße ich ein solches, so wäre mir viele Denkarbeit und vieles Ringen nach Wahrheit erspart gewesen. Uebrigens sollte schon der Blick auf die ungeheuere Verschiedenheit der religiösen Anschauungen, auf die Verzerrungen der Religion in Polytheismus und Fetischismus Einen davon überführen, daß das Gottesbewußtsein unmöglich ebenso unmittelbar wie das Selbstbewußtsein im Menschen liegen könne. Es ist das eine der unglücklichsten Hypothesen, die je aufgestellt worden sind.*)

Wir sehen also: die Theologie, wie sie gegenwärtig steht, wehrt sich vergeblich gegen die Angriffe, welche auf die Religion gemacht werden.

---

*) Auf diesen Fund paßt nicht übel, was Schopenhauer (die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 38 f., Bd. I. der sämmtl. Werke) gegenüber den Philosophen sagt, die mit Einem Sprunge zum Absoluten kamen: „Was haben sie gethan für ihren alten Freund, den hartbedrängten, ja schon auf dem Rücken liegenden kosmologischen Beweis? O, sie haben einen feinen Pfiff erdacht: Freund, haben sie zu ihm gesagt, es steht schlecht mit Dir, recht schlecht, seit deiner fatalen Rencontre mit dem alten Königsberger Starrkopf, so schlecht wie mit Deinen Brüdern, dem ontologischen und dem physikotheologischen. Aber getrost, wir verlassen Dich darum nicht, jedoch — es ist nicht anders — Du mußt Namen und Kleidung wechseln . . . Dein Gegenstand führt von jetzt an den Namen „das Absolutum" . . . Alle Deine Prosyllogismen und Prämissen, mit denen Du uns den langen Klimax hinaufzuschleppen pflegtest, laß nur hübsch zu Hause; man weiß ja doch, daß es nichts damit ist. Aber als ein Mann von wenig Worten, stolz, dreist und vornehm, bist Du mit Einem Sprunge am Ziele: das Absolutum, schreist du, das muß denn doch, zum Teufel! sein, sonst wäre es ja gar nichts." Mit derselben Keckheit rufen die Theologen, wenn sie den Gottesglauben nicht zu begründen vermögen: ei, was brauchen wir dies, wir haben ja das unmittelbare Gottesbewußtsein; daß Gott ist, das ist so gewiß, als daß wir selbst sind.

7.

Es ist aber auf der andern Seite gewiß nicht zu verkennen, daß auch die Ansicht, welche der Religion ihre objective Wahrheit abstreitet, ihre bedeutende Schwäche hat, und diese liegt in ihrer Erklärung der Entstehung und Entwicklung der Religion. So scharfsinnig und zutreffend die Einwendungen gegen die Wahrheit der religiösen Vorstellungen auch sein mögen, sobald es sich einmal um die positive Aufgabe handelt, zu erklären, wie denn der menschliche Geist zu seinen religiösen Anschauungen komme, warum und wie sich diese ändern, aus niederen, sinnlichen Religionsweisen höhere, geistige sich entwickeln, so geht die wissenschaftliche Kraft aus. Und diese Aufgabe sollte doch gelöst werden. Es ist leicht gesagt, die Religion entstamme der Furcht vor den Naturgewalten; wer nicht ganz oberflächlich denkt, wird sich damit nicht zufrieden geben können. Man muß doch fragen: wie kommt es denn, daß gerade der Mensch sich vor den Naturgewalten fürchtet und aus dieser Furcht sich Vorstellungen von göttlichen Wesen bildet? Wird auf diese Fragen eingegangen, so wird durchaus nichts Befriedigendes geleistet. Die Theorien über die Entstehung der Religion, die wir oben vernommen haben, sind doch gewiß nicht überzeugend, fordern vielmehr Schritt für Schritt zum Widerspruch auf. Am auffälligsten tritt diese Schwäche in Caspari's Versuch auf, die Wurzeln des religiösen Lebens schon in der Thierwelt zu finden. Um dies zu können, muß der Mensch dem Thiere so nahe gerückt werden, daß der Uebergang von diesem zu jenem nur ein allmählicher ist. Das ist aber Caspari mißlungen. Er vermag die Kluft zwischen Mensch und Thier nicht zu überbrücken. Er muß ja selbst zugestehen, daß das Thier für Naturgewalten gar kein Interesse hat, sondern nur für das, was seiner Selbsterhaltung dient, während er das Wesentliche der Religion gerade in dem Gefühle der Abhängigkeit von den Naturmächten sieht. Nun behauptet er freilich, die ersten Menschen hätten ebenso wie die Thiere nur für das der sinnlichen Selbsterhaltung dienende Sinn gehabt. Er bringt aber für diesen Satz auch nicht eine Spur von Beweis bei. Er muß diese Behauptung natürlich aufstellen, weil sonst seine ganze Theorie zusammenfällt. Aber diese Behauptung selbst hat keinen Boden. Hat er nun ohne irgend einen Beweis den Menschen auf

der einen Seite ebenso tief gestellt wie das Thier, so muß er auf der andern Seite, um die Möglichkeit für die Entstehung religiöser Vorstellung gerade nur beim Menschen zu gewinnen, diesem einen uranfänglichen Vorzug vor der Thierwelt vindiciren, wofür aber wieder jeder Beweis fehlt. Woher weiß Caspari, daß bei den Urmenschen, wie er sie sich denkt, ein größeres Gleichgewicht zwischen Selbst- und Mitgefühl, mehr Anhänglichkeit und Verträglichkeit unter einander bestanden habe als bei den andern Wesen? Durch diese Annahme wird vom Thier zum Menschen ein Sprung gemacht, welcher mit der behaupteten Wesensgleichheit beider nicht harmoniren will. Wie soll aber weiter das religiöse Gefühl aus den socialen Trieben hervorgehen? Caspari sagt ja, daß beide eigentlich nichts mit einander gemein haben, in den socialen Gefühlen liege noch nichts Religiöses. Wie soll nun das Religiöse aus dem Socialen hervorgehen, mit dem es an sich gar nichts zu schaffen hat? Das müßte doch gezeigt werden. Man sieht: es ist von dem Standpunkte aus, auf dem Caspari steht, unmöglich, die Thatsache der Religion irgendwie in's Licht zu stellen.

Nicht gegen seine Aufstellungen allein, sondern auch gegen die andern oben angeführten Versuche, die erste Bildung religiöser Vorstellungen wissenschaftlich zu begreifen, gilt, daß sie gerade die Hauptfactoren, die in den religiösen Erscheinungen wirken, außer Acht lassen. Ihnen allen gemeinsam ist die Ansicht, daß die Religion in ihren ersten Stadien in nichts Anderem besteht als in der Verehrung sinnlicher Gegenstände als derjenigen Mächte, von welchen Wohl und Wehe des menschlichen Lebens abhängig ist. Es macht dabei wenig Unterschied, ob diese Verehrung aus dem Causalitätsbedürfnisse oder aus der Empfindung des Traumlebens hergeleitet wird, ob ein systemloser Polytheismus, der Fetischismus oder der Geisterglaube für die erste Religionsstufe gehalten wird: in jedem Falle ist die Religion in ihren Anfängen die Verehrung von Einzelerscheinungen des natürlichen Lebens, und ihre Quelle ist die sinnliche Anschauung. Das geistige Moment, das dabei wirksam ist, ist gänzlich außer Acht gelassen. Und doch ist es unschwer einzusehen, daß, selbst wenn die Religion von Anfang an nur diesen sinnlichen Charakter hätte, dieselbe doch unmöglich wäre ohne das Walten eines entschieden geistigen, eines idealen Zuges in der menschlichen Seele. Wendet der Mensch seine Verehrung auch den

Naturdingen zu, so sieht er in ihnen doch mehr, sieht ganz Anderes in ihnen, als die sinnlichen Erscheinungen ihm bieten; er sieht in ihnen unsichtbare geistige Mächte, er sieht in ihnen Kräfte, die über dem endlichen Causalzusammenhange stehen, er sieht Unendliches in ihnen. Das wäre aber unmöglich, ohne daß er, wenn auch nicht in der Form klaren Bewußtseins, die Idee des Unendlichen in sich trüge. Diese Idee des Unendlichen verknüpft er dann, anstatt sie gedankenmäßig auszubilden, mit den Naturdingen, die aus irgend einem Grunde einen besonderen Eindruck auf ihn machen, und so entsteht der Naturcultus.*) Es ist aber wohl zu beachten, daß die Meinung, als ob die Urgestalt der Religion allgemein in der niedersten Art von Polytheismus bestehe, eine irrige ist. Es ist nachgewiesen, daß nicht nur bei höher stehenden Völkern, wie den Indogermanen, sondern sogar bei rohen Naturvölkern dem naturalistischen Polytheismus eine höhere Gottesvorstellung, wenn auch nicht ein rein geistiger Gottesbegriff, so doch eine einheitliche Auffassung des Göttlichen vorausgegangen ist. Es kann dies hier nicht näher nachgewiesen werden. Von dem ursprünglichen Monotheismus der indogermanischen Stämme wird aber später noch gesprochen werden, und was die Naturvölker betrifft, so sei folgendes Urtheil von Gerland**) über die Australier angeführt: „Nirgends zeigt sich die Behauptung, daß der australische Bildungszustand auf eine frühere höhere Stufe hinweist, klarer wie hier (nämlich in der Religion), wo alles Einzelne wie verhallende Stimmen aus früherer reicherer Zeit herüberschallt, wir aber keineswegs den Eindruck erhalten, als hätten wir es mit Halbentwickeltem, Stehengebliebenem zu thun. Daher ist denn diese Ansicht, welche vielfach ausgesprochen ist, die Australier hätten keine Spur von Religion oder Mythologie, eine durchaus falsche. Aber freilich ist diese Religion ganz ausgeartet, ganz zu Grunde gegangen in wilder zusammenhangsloser Dämonologie, in abergläubischer Gespensterfurcht." Mitten im finstersten Aberglauben bricht aber doch, wenn auch nur vereinzelt, das Verlangen nach besserer religiöser Anschauung durch. Selbst Lubbock muß das Beispiel eines Kaffern anführen, der

*) Von einer genaueren Erklärung der Entstehung der Naturvergötterung, wobei ganz besonders auch die Frage, ob und wie die Macht des Bösen bei ihr wirksam ist, behandelt werden müßte, ist hier Umgang zu nehmen.

**) In der Fortsetzung des Waitz'schen Werkes, Bd. VI., S. 796.

über seine Volksreligion hinausstrebt, und weiß dagegen nur zu bemerken: „Dies ist jedoch eine Ausnahme.“*) Ich erinnere ferner an den im ersten Bande nachgewiesenen fast in allen Religionen sich geltend machenden Zug zum Monotheismus. Endlich ist bei der in Rede stehenden Ansicht über den Ursprung der Religion das moralische Moment mit Unrecht ganz außer Acht gelassen. Es ist zwar eine gegenwärtig fast allgemeine Meinung, daß Religion und Moral sich von Haus aus nichts angehen und erst im Laufe der Entwicklung beider eine Verbindung zwischen ihnen sich gebildet habe. Mögen aber auch bei einzelnen niederstehenden Völkerschaften die sittlichen Begriffe noch so verkehrt sein, mag es richtig sein, daß, wie Waitz sagt, bei manchen Stämmen die Uebertretung abergläubischer Gebräuche als Sünde gilt, dagegen die gröbsten Laster als ganz unverfänglich erscheinen, so reicht das noch nicht aus zum Beweis dafür, daß Religion und Moral ursprünglich ohne Verbindung zu einander stehen. Ja, im Gegentheil: wenn die Wilden die Verletzung religiöser Gebräuche für Sünde halten, so ist ja daraus ersichtlich, daß sie sich ihren Göttern moralisch verpflichtet fühlen, daß Moral und Religion allerdings sich berühren. Die Hauptsache aber ist, daß in allen Religionen, auch den rohesten, die Furcht eine so bedeutende, ja die bedeutendste Rolle spielt. Woher kommt es denn, daß der Mensch im Naturzustande in dem rollenden Donner den Zornausbruch eines beleidigten Gottes sieht, woher kommt es, daß alle Gebete und Opfer, die er darbringt, den Zweck haben, den Zorn des Gottes abzuwenden und seine Güte zu gewinnen? Alle diese Erscheinungen ruhen auf keinem andern Grunde als auf dem Schuldbewußtsein, also auch auf dem moralischen Bewußtsein. Mag dieses noch so verkümmert sein und mögen auch die verkehrtesten sittlichen Vorstellungen daraus abgeleitet werden: daß es selbst in der Seele des Wilden wohnt und seine Religion trägt und durchzieht, das sollte nicht bestritten werden. Weiter sei aber noch darauf hingewiesen, daß unter den ältesten Gottesbegriffen, die wir kennen, auch solche sich finden, die entschieden ethisch bestimmt sind. Dies gilt von den Dewas der Inder; sie erscheinen in den Veden als heilig, sie sehen auf das Gute und auf das Böse, sie strafen die Schuld, sie werden um

*) Die Entstehung der Civilisation, S. 167 f.

Erbarmung angerufen.*) So ist auch der Ahuramazda der Perser ein heiliger Gott, der die Seelen der Verstorbenen nach ihren Thaten richtet.

Aus all' dem ist ersichtlich, daß die der Religion feindliche Erklärung derselben, welche sie aus sinnlicher Anschauung ableitet und dann im Laufe der Zeit zu geistigerer Gestaltung kommen läßt, ebensowenig richtig ist, als die seitherige theologische Begründung des religiösen Glaubens befriedigt.

8.

Wir müssen also, unbefriedigt von den bisherigen Leistungen der wissenschaftlichen Forschung, nach einer Begründung der Religion im Menschengeiste erst suchen. Wenn ich sie in nachstehender Betrachtung gefunden zu haben glaube, so bin ich jedoch weit entfernt zu meinen, ich böte etwas Geistreiches und Nagelneues. Im Gegentheil, es ist eine sehr einfache und naheliegende Wahrheit, die ich vorzutragen habe, die auch in der That dem Bewußtsein Vieler durchaus nicht fremd ist, wenn auch nicht zu klarer Erkenntniß gebracht. Aber von den Gelehrten ist sie übersehen worden, weil diese in der Regel für das Naheliegende kein Auge haben.

Wir gehen aus von der Religion als Thatsache, wie wir diesen Ausgangspunkt schon im ersten Bande genommen haben.**) Das dort Gesagte soll aber hier nicht wiederholt werden. Es sei vielmehr nur bemerkt, daß diese früheren Aufstellungen noch heute feststehen, und daß auch neuere Bezweifelungen der Allgemeinheit der Religion dagegen nichts vermögen, indem dieselben eine Berechtigung nur haben, wenn ein engerer Begriff der Religion, ein schon höherer Gottesglaube vorausgesetzt wird, nicht aber, wenn man den Begriff der Religion in größter Allgemeinheit festhält.

Ebenso bleibt es dabei, daß von der Thatsache der Allgemeinheit der Religion auf eine religiöse Anlage geschlossen werden muß. Es ist nicht einzusehen, was gegen diesen Schluß und gegen den Begriff der religiösen Anlage Triftiges eingewendet werden kann.***)

*) Vgl. Bd. I., S. 284. Ebrard, Apologetik, Bd. II., S. 13 ff.

**) S. 176—179.

***) Lipsius (Dogmatik, S. 20) spricht ganz verächtlich von dem „vielbeliebten Gerede von einer besonderen religiösen Anlage".

Wenn man von religiöser Anlage redet, so hat man darunter nicht nothwendig eine besondere, von andern Geistesfähigkeiten getrennte Anlage zur Religion sich zu denken. Eine solche anzunehmen hat man nicht nur keinen Grund, sondern sie widerspricht auch den psychologischen Thatsachen. So wollen wir aber den Begriff der religiösen Anlage gar nicht verstehen. Er soll nicht mehr in sich befassen als ganz allgemein die Angelegtheit des menschlichen Geistes zur Religion oder dessen Fähigkeit, sich zum Uebersinnlichen zu erheben und sich zu diesem in persönliche Beziehung zu setzen, wobei es vorläufig noch ganz unbestimmt ist, worin diese Anlage näher besteht. Gerade auf eine solche Anlage zur Religion in diesem allgemeinen Sinne müssen wir von der Thatsache der Religion schließen, im Gegensatze gegen das „vielbeliebte Gerede" vom ursprünglichen Gottesbewußtsein. Denn, wie schon gezeigt worden, widerspricht diesem die Thatsache der Religionslosigkeit Mancher, und nicht minder widersprechen demselben die Zweifel, die sich gegen den Gottesglauben erheben.*) Daß die Religion allgemein verbreitet ist, das gilt nur im Großen und Ganzen. Im Einzelnen findet aber bekanntlich hinsichtlich der Religion die größte Verschiedenheit statt. Die Einen tragen den Gottesglauben als Ueberzeugung in sich, sogar bis zur höchsten Begeisterung, Andere haben ihm definitiv abgesagt, wieder Andere befinden sich im peinlichen Zustande des Zweifels. Alle diese Erscheinungen müssen erklärt werden können. Die beiden letzteren sind aber unter der Voraussetzung des unmittelbaren Gegebenseins des Gottesbewußtseins unverständlich. Dagegen führt die Thatsache der Allgemeinheit der Religion in Verbindung mit den andern Thatsachen der Religionslosigkeit Mancher und der religiösen Unentschiedenheit Anderer auf eine religiöse Anlage, die unter gewissen Bedingungen zur Entwicklung kommt.

Wenn wir nun untersuchen, worin diese religiöse Anlage besteht, so verbinden wir damit die Frage nach der objectiven Wahrheit des religiösen Bewußtseins. Man kann diese beiden Fragen allerdings auch auseinanderhalten, wie sie auch meistens gesondert behandelt werden. Wenn die eine derselben, die, ob dem Objecte des religiösen Glaubens Realität zukommt, im negativen Sinne

*) Vgl. auch Bd. I., S. 180 ff.

entschieden ist, so bleibt die andere Frage, aus welchen Factoren das religiöse Bewußtsein sich bilde, immer noch stehen. Vorerst können wir es aber noch nicht für ausgemacht halten, daß es mit der Realität dessen, worauf der Glaube sich richtet, nichts ist und die Religion als Illusion betrachtet werden muß. Wir wollen das erst untersuchen. Indem wir dies thun, fragen wir aber gerade darnach, ob und wie das Absolute für den menschlichen Geist sich bezeugt, so daß er sich zu demselben als zu einem objectiv Bestehenden zu erheben vermag. Wird die Frage so gestellt, dann schließt sie die beiden nach der objectiven Wahrheit des Glaubensinhaltes und die nach der religiösen Anlage in sich.

S. 188—195 des ersten Bandes ist mit hinlänglicher Klarheit gezeigt worden, daß das Denken vermöge des Causalitätsgesetzes sich allerdings mit Auffindung der endlichen Ursachen nicht begnügen kann; jenes Gesetz treibt weiter von einer Ursache zur andern, und das Denken kann zur Ruhe nur kommen, wenn es zu einer nicht mehr bedingten Ursache der Erscheinungen gelangt, wenn es für die ganze Kette der einander bedingenden endlichen Erscheinungen das Unendliche als deren letzten Grund findet. Nicht minder klar aber hat es sich uns ergeben, daß das Denken, wenn es von Bedingung zu Bedingung aufsteigt, niemals zum letzten Ziele kommt, weil kein Schluß vom Endlichen auf's Unendliche beim Mangel jedes vermittelnden Begriffes möglich ist. Es ist also seiner eigensten Natur nach auf die Erkenntniß des Unbedingten oder Absoluten angewiesen, ohne durch seine eigene Fortbewegung zu demselben zu gelangen. Diese subjective Nothwendigkeit und objective Unmöglichkeit der Erkenntniß des Unendlichen durch die Bethätigung des Causalitätsgesetzes ist eine der wenigen feststehenden Errungenschaften des philosophischen Forschens. Kant hat das unwiderlegbar dargethan. Ihm ist darum das Unbedingte oder Unendliche kein Object, das erreicht werden kann, sondern ein Ziel und Zweck, der erreicht werden soll, kein Begriff, der sich auf ein gegebenes Dasein bezieht, sondern eine Idee, welche das Denken in seiner Bewegung leitet und vorwärts treibt. Bei dieser Wahrheit wird es für immer sein Verbleiben haben, und jeder Versuch, den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes wieder aufzufrischen, ist vergebliche Mühe. Noch weniger kann natürlich der ontologische Beweis, der von der Idee des Unendlichen mit einem verzweifelten

Sprung auf sein reales Dasein kommt, irgendwelche Geltung beanspruchen.

Ebenso haben wir bezüglich des Gefühles erkannt, daß dasselbe im Endlichen seine Genüge nicht findet, daß wir auch nach dieser Seite auf das Unendliche oder Absolute angewiesen sind, daß aber das Gefühl aus sich selber niemals die Befriedigung dieses tiefsten Bedürfnisses erlangt. In Beidem, Denken und Fühlen, liegt darum nur das Bedürfniß nach dem Unendlichen, sie bringen in ihrer Verbindung einen Zustand der Ungenüge hervor, der nur dadurch aufgehoben werden kann, daß das Absolute irgendwo und in irgendwelcher Weise als Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sich uns darbietet.

Es fragt sich also, ob wir mit Kant bei der Unmöglichkeit, das Absolute zu erkennen, resignirend stehen zu bleiben haben, oder ob es nicht einen Weg gibt, auf dem wir nicht durch Fortschreiten von Ursache zu Ursache, sondern durch Wahrnehmung es als ein unmittelbar gegebenes finden. Bietet die äußere Welt uns auf keinem Punkte das Unbedingte, so sind wir als einzigen Bereich, in dem es möglicher Weise zu entdecken ist, auf die innere Welt unseres Geistes gewiesen. Wenn wir hier das Absolute nicht als subjective Idee, sondern als real vorhanden erkennen, dann nöthigt aber die einfache Consequenz, es von seiner Manifestation im Mikrokosmos als letzte Ursache des Makrokosmos mit seinen Erscheinungen zu setzen. Das ist der einzige Weg, auf dem über Kant hinausgeschritten und das sonst unerreichbar in der Ferne schwebende Absolute als reales Dasein gefunden werden kann. Diesen Weg ist Schopenhauer gegangen, um das unbekannte „Ding an sich" und mit ihm ein Princip zu gewinnen, aus dem sich eine Erklärung der Welt mit ihren Räthseln als aus Einem Gusse ergebe. Es wird nun zur Aufklärung der hier vorzutragenden Theorie nicht unwesentlich beitragen, wenn wir dieselbe mit dem Princip der Schopenhauer'schen Philosophie vergleichen.*)

Die Elemente der Welt sind nach Schopenhauer Wille und Vorstellung; diese ist jedoch nur das secundäre, jener aber das primäre, Alles beherrschende Element, das Princip der Welt, das

*) Ich bemerke dabei ausdrücklich, daß ich zu meiner Theorie gänzlich ohne Schopenhauer gekommen bin.

Ding an sich, das Absolute. Zu diesem Princip gelangt Schopenhauer durch Betrachtung des menschlichen Subjects. Als das innere Wesen des Menschen erkennt er den Willen, den er dann durch einen Schluß a potiori als das Grundwesen der ganzen Welt faßt. Denn „die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Räthsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf." „Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern sich nämlich gegenseitig, wobei sie als im Wesentlichen dasselbe sich ergeben." Daher steht uns „zu jenem selbsteigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von außen nicht dringen können, ein Weg von innen offen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch einen Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen, unmöglich war." „Demzufolge haben wir jenes universelle Grundwesen aller Erscheinungen nach der Manifestation, in welcher es sich am unverschleiertsten zu erkennen gibt, den Willen benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger als ein unbekanntes X, sondern im Gegentheil dasjenige bezeichnen, was uns, wenigstens von einer Seite, unendlich bekannter und vertrauter ist als alles Uebrige."*)

Es läßt sich nach dem Gesagten nicht bestreiten, daß hier Schopenhauer den einzig möglichen Weg geht, auf dem der Schlüssel zum Weltverständniß zu gewinnen ist. Aber hat er wirklich die letzte Ursache, hat er das Absolute gefunden? Darauf ist die Antwort ein wohlbegründetes Nein. Dem Willen, wie er von diesem Philosophen zum Princip der Welt erhoben ist, fehlt gerade das, was hiezu erfordert wird, es fehlt ihm gerade der Character des Absoluten. Er ist nicht ein den Erscheinungen zu Grunde liegendes Andere, das diese hervorbringt und trägt, sondern eine durch Zusammenfassung der individuellen Willen und Ausscheidung des individuell Bestimmten und Verschiedenen gewonnene Abstraction. Als Abstractum aber hat der Wille kein besonderes reales Dasein, sondern solches haben nur die individuell verschiedenen Willen, und diese beruhen auf realen Einzelexistenzen, und da durch Zusammenfassung des Endlichen kein Unendliches entstehen kann, so

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II., S. 198. 218 f. 362 Parerga und Paralipomena, Bd. I., S. 20.

kann dieser allgemeine Wille das Unendliche, das Absolute nicht sein. Es steht aber weiter Schopenhauer's Erkenntnißtheorie durchaus im Widerspruch gegen die Auffindung des absoluten Princips. Die Erkenntniß des Dinges an sich ist bei seiner Auffassung des „Intellects" ein Ding der Unmöglichkeit, was Frauenstädt*) vergeblich bestreitet. Denn der Intellect, der materialistisch als eine Function des Hirnes gefaßt wird, vermittelt keine adäquate Erkenntniß der Dinge. Die Formen, in denen uns die Dinge erscheinen, Raum, Zeit, Causalität, liegen nur im Intellect, sind nur subjectiver Natur, und die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt ist daher Täuschung. Wenn aber der Intellect zu keiner objectiv wahren, zu keiner adäquaten Erkenntniß fähig ist, so ist er auch nicht im Stande, den Grund der Welterscheinungen zu erkennen. Schopenhauer erklärt sich selbst darüber folgendermaßen: „Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich liefert. Dies würde der Fall sein, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre; weil sie nun aber dadurch vermittelt ist, daß der Wille mit und mittelst der Korporisation sich auch einen Intellect (zum Behuf seiner Beziehungen zur Außenwelt) schafft und durch diesen nunmehr ein Selbstbewußtsein (dem nothwendigen Widerspiel der Außenwelt) sich als Willen erkennt, so ist diese Erkenntniß des Dinges an sich nicht vollkommen adäquat. Zunächst ist sie an die Form der Vorstellung gebunden, ist Wahrnehmung und zerfällt als solche in Subject und Object. Denn auch im Selbstbewußtsein ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellect, und einem Erkannten, Wille: jenes wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenn gleich beide in das Bewußtsein Eines Ich zusammenfließen. Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch intim, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel. Also auch in der inneren Erkenntniß findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein an sich ihres Objects und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subject. Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei,

*) In der Einleitung zu Schopenhauer's sämmtlichen Werken, S. LXXXVII.

welche der äußeren anhängen, nämlich von der des Raumes und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Causalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser inneren Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen Willen nur in dessen successiven einzelnen Acten, nicht aber im Ganzen an und für sich."*) Es erhellt nun doch ganz deutlich, daß, wenn durch die Unterschiedenheit des Subjects und Objects und durch die Formen der Anschauung eine adäquate Erkenntniß überhaupt nicht möglich ist, dies auch bezüglich des Dinges an sich gelten muß. Ist auch die innere Erkenntniß des Willens von den Formen des Raumes und der Causalität frei, so ist sie doch durch die Gebundenheit, die auch ihr noch anhaftet, unfähig zur Erkenntniß des Willens in seinem Wesen. Der Intellect erkennt ja den Willen nur in seinen einzelnen Acten, aber nicht im Ganzen, und darauf eben kommt es ja an. Wenn dagegen Frauenstädt den Widerspruch durch die Erklärung zu heben sucht, daß nur die absolute Erkenntniß des Dinges an sich geleugnet sei, nicht aber die relative, so verschiebt er durch Hereinbringen des Gegensatzes zwischen absolut und relativ die ganze Frage. Denn nicht darum handelt es sich, ob unser Erkennen ein absolutes oder relatives sei, sondern darum, ob wir das Ding an sich als solches erkennen, das es ist. Wir können ein Object unserer Erkenntniß in seinem eigenthümlichen Wesen erfassen, ohne daß unsere Erkenntniß eine alle Seiten des Objectes umfassende, eine völlig erschöpfende ist. Eine relative Erkenntniß ist zwar keine volle, aber immerhin eine, soweit sie reicht, richtige Erkenntniß. Die Erkenntniß des Willens als des die Welterscheinungen hervorbringenden absoluten Princips ist aber bei Schopenhauer eine unrichtige, denn sie erkennt den Willen nur als zeitlich bedingten Einzelwillen, nicht als Ganzes, nicht als Absolutes, um was es sich eben handelt.

Wenn wir dagegen von der hierorts nicht zu begründenden Voraussetzung, daß die menschliche Erkenntniß eine objectiv wahre ist, ausgehend, nach dem Absoluten suchen, aber weder im Denken

*) Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II., S. 220.

noch im Fühlen dasselbe finden, so sind wir mit Schopenhauer auf das Gebiet des Willens als der einzig noch übrigen Seite unseres Seelenwesens gewiesen. Und allerdings gehen wir hier nicht fehl. Zwar gewinnen wir das Absolute nicht durch Zusammenfassung der allen Individualwillen gemeinsamen Merkmale; mit diesem Abstractum wäre uns nicht geholfen. Vielmehr tragen wir eine über dem individuellen Willen stehende allgemeine Willensnorm in uns, welcher das Prädicat des Unbedingten oder Absoluten zukommt; wir vernehmen dieselbe im Gewissen. Dies ist aber keineswegs so zu verstehen, daß wir im Gewissen ein unmittelbares Gottesbewußtsein besäßen und das sittliche Gebot sich unmittelbar als Gottes Gebot ankündigte. Das widerspricht der äußeren wie der inneren Erfahrung. Was schon oben gegen die Annahme eines unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein verbundenen Gottesbewußtseins gesagt worden ist, das gilt auch hier. Unter der Voraussetzung, daß wir im Gewissen Gottes unmittelbar gewiß sind, wäre nur bei gänzlicher moralischer Versunkenheit oder bei intellectueller Unfähigkeit es möglich, daß Gottes Dasein geleugnet oder auch nur bezweifelt würde. Wo auch nur noch ein Funken moralischen Bewußtseins vorhanden wäre, könnte auch das Gottesbewußtsein nicht geschwunden sein. Bekanntlich aber wird dieses nicht selten geleugnet da, wo jenes anerkannt wird. Ja, das Vorhandensein eines moralischen Bewußtseins wird von Niemandem, der nicht ganz verthiert ist, in Abrede gestellt; eben weil es sich unmittelbar geltend macht, ist es auch allgemein anerkannt, und wer sich für sein eigenes Leben nicht darnach richtet, beurtheilt doch die Sinnes- und Handlungsweise Anderer darnach. Die Theorien allerdings, was es seinem Wesen nach sei und woher es stamme, sind verschieden; daß es aber da ist, steht nach allgemeinem Urtheile fest. Am wenigsten wäre unter jener Voraussetzung zu begreifen, wie selbst neben geförderter sittlicher Bildung Religionslosigkeit sich finden kann, und daß diese beiden Erscheinungen bei Einem Individuum sich finden können, ist eine Thatsache, die selbst der eigensinnigste Theologe nicht leugnen kann.*) Es wird auch Niemand aufrich-

*) Richtig sagt auch Opzoomer, die Religion, S. 5: „Man kann sittlich sein ohne Religion, aber unmöglich religiös ohne Tugend. Man kann in höherem oder geringerem Maße Liebe zu seinem Mitmenschen besitzen, während man nie oder nur selten an Gott denkt, ja selbst während man seine Existenz

tiger Weise versichern können, daß ihm von Anfang an in seinem Gewissen das Gottesbewußtsein klar und fest gewesen sei als das Bewußtsein des sittlichen Soll. Die Mühe aber, welche man sich mit dem moralischen Beweis für das Dasein Gottes gegeben hat, ist der schlagendste Beweis dafür, daß man im Gewissen Gottes eben nicht unmittelbar bewußt ist; man hätte ja sonst gar nicht darauf kommen können, aus der sittlichen Verpflichtung, die wir in uns tragen, auf Gott als den Gesetzgeber erst schließen zu wollen, und nur die Einsicht, daß diesem Schlusse die Beweiskraft fehlt, brachte die Theologen auf den Gedanken, sich die Sache leichter zu machen durch die einfache Erklärung: wir brauchen das Dasein Gottes aus dem Gewissensgesetze gar nicht erst zu beweisen, das Gewissen ist ja schon unmittelbar Gottesbewußtsein.

Liegt aber das Gottesbewußtsein nicht unmittelbar im Gewissen, so fragt es sich, ob es sich nicht durch irgend eine Vermittlung aus diesem bildet, und diese Frage müssen wir entschieden bejahen, und wir glauben es deutlich genug gezeigt zu haben, durch welche Vermittlung oder in welcher Weise sich die Bildung des Gottesbewußtseins aus dem Gewissen vollzieht. Nicht geschieht dies nach der Art des moralischen Beweises für das Dasein Gottes durch einen Schluß. Denn offenbar gestattet es das Denken nicht, von dem Vorhandensein des Sittengesetzes sofort auf die Existenz eines persönlichen Gesetzgebers als dessen Urheber zu schließen. Es ist möglich, daß das moralische Gesetz, das wir in uns tragen, von einem persönlichen Gesetzgeber in uns gelegt ist. Es ist aber auch möglich, daß dasselbe nur die zum Wesen des Menschen gehörige und seine Bestimmung ausdrückende allgemeine Norm ist, über welche eben nicht weiter hinausgegangen werden kann. So wenig aus der Ordnung in der physischen Welt ein zwingender Schluß auf Gott als den Schöpfer und Lenker dieser Ordnung gezogen werden kann, ebensowenig aus der moralischen Ordnung auf Gott als den Gesetzgeber. Mag das Denken vermöge des Causalitäts-

in Zweifel zieht oder gar leugnet. Aber daß man das Herz erfüllt habe von Liebe zu Gott und doch gleichgültig sei gegen die Interessen des Nächsten, in welchem man dann ein Geschöpf Gottes erkennen muß, welches von Gott zu gleicher Bestimmung wie wir berufen ist, das gehört in das Reich der Unmöglichkeit ... Das Sittliche in uns ist selbständig; es kann sich entwickeln ohne Beihülfe der Religion."

gesetzes von der Ordnung sowohl in dem einen als in dem andern Gebiete gedrungen sein, die Frage nach dem Woher zu stellen: es findet durch Schlußfolgerung keine Antwort, und es bleibt nur übrig, wie bei der physischen so auch bei der moralischen Weltordnung die Frage nach dem letzten Warum zu unterdrücken und hier resignirend die Grenze unseres Denkens zu statuiren. Ganz anders aber verhält es sich, wenn das Gewissensgesetz den Charakter des Absoluten selbst an sich trägt. Dann braucht man nicht den stets mißglückenden Versuch zu machen, durch Schlußfolgerung vom Endlichen zum Unendlichen hinanklimmen zu wollen, sondern das Unendliche ist als real existirend gefunden, und es bedarf dann statt eines Schlusses nur eines Urtheiles, um es als solches zu erkennen. Das Gewissensgesetz, obwohl zu unserm Wesen gehörig und unsre sittliche Bestimmung ausdrückend, steht doch unserm Selbst als ein Anderes, Höheres gegenüber*), und zwar tritt es mit unbedingter Autorität auf. Die im Gewissen sich uns kundgebende Macht kennzeichnet sich so als das Absolute, wie auch der Inhalt des Gewissensgesetzes (das Suum cuique), da er ein schlechthin allgemeiner ist, dem Begriff des Absoluten entspricht. Daß es das Absolute ist, das liegt aber nicht unmittelbar im Bewußtsein wie das Gesetz selbst, sondern nur durch die denkende Betrachtung desselben kann es als solches erfaßt werden. Durch ein analytisches

*) Vgl. S 216 ff. d erſten Bandes. Dort ist die Ansicht, daß das Gewissen ein selbständiges Organ über dem individuellen Leben ist, näher begründet gegenüber der Auffassung Anderer, welche dasselbe aus dem Zusammenwirken verschiedener Geistesvermögen resultiren lassen. Noch weniger Halt als diese letztere Meinung hat es, wenn man, wie neuerlich Dühring in seinem „Cursus der Philosophie", S. 199 versucht, das moralische Sollen nur aus dem Aufeinandertreffen verschiedener Willen entstehen läßt. Aus dem Conflicte, in den ein Wille mit dem andern tritt, soll sich der Grundsatz der Willensenthaltung ergeben, d. h. Keiner hat den eigenen Willen über den des Andern zu setzen, sondern Jeder hat „das Wollen des Andern dem seinigen als an sich gleichwerthig zu achten" (S. 200). Diese Ableitung widerspricht erstens der inneren Erfahrung, nach welcher das Gewissen, am stärksten nach seiner richtenden Seite, als über jeglichem Willen erhaben sich kundgibt. Ferner würde die Moral, wenn dies ihre Entstehung wäre, aufhören Moral zu sein, sie wäre in der Selbstsucht begründet. Nur das Bestreben, um jeden Preis der religiösen Weltauffassung zu entgehen, macht diese Auffassung, die nichts für sich hat, begreiflich.

Urtheil, das nichts Neues zum Subjecte hinzufügt, sondern nur das demselben inhärirende Prädicat zum Bewußtsein bringt, wird das Gewissensgesetz, welches das Prädicat des Absoluten hat, als solches prädicirt. Unmittelbar gegeben ist das Bewußtsein des sittlichen Gesetzes als der Form, in welcher das Absolute sich in uns manifestirt, abgeleitet aber ist das Bewußtsein des Absoluten oder Göttlichen als des Wesens, das in dieser Form sich in uns ausspricht. So geht aus dem Gewissen das Gottesbewußtsein hervor, dieses vorläufig noch im allgemeinsten Sinne gefaßt.

Das ist das Wesentliche von dem, was ich im ersten Bande über das Gewissen als Hauptquelle des religiösen Bewußtseins vorgetragen habe. Seitdem dies veröffentlicht ist, ist das Gewissen wieder mehrfach Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen gewesen. Auf meine Theorie ist aber dabei von den Herren der Wissenschaft, denen es bekanntlich nur um die Wahrheit zu thun ist, nicht die mindeste Rücksicht genommen worden. Um so mehr sehe ich mich veranlaßt, wie ich schon früher meine Erörterungen in Gegensatz gegen die Literatur über das Gewissen gestellt habe, so jetzt zu zeigen, daß das Bedeutendste, was die neueste Literatur über diesen Gegenstand gebracht hat, denselben nicht aufzuklären im Stande ist. Durch diese Kritik wird meine Ansicht neue Stütze und weitere Ausführung erhalten.

Unter den Schriften neuesten Datums, die sich mit dem Gewissen befassen, sind zwei hervorzuheben, die wenigstens den Versuch einer psychologischen Erforschung desselben machen: das Buch von Hoppe und der Vortrag von Ritschl.*)

Hoppe behauptet, in seinem Buche durch psychologische Untersuchung das Wesen des Gewissens zu ergründen, während alle

*) Hoppe, Das Gewissen mit Einschluß der Gefühle und der Sitten in ihrer Beziehung zum Gewissen, 1875. Ritschl, über das Gewissen, 1876. Von andern Leistungen über dasselbe Thema müssen wir absehen. Schenkel's Auffrischung seiner bodenlosen Gewissensdoctrin in seinem neuesten ächt Schenkel'schen Product (Die Grundlehren des Christenthums, 1877.) verdient keine Berücksichtigung. Ueber meine frühere Polemik gegen Schenkel werde ich gleich unten ein abschließendes Wort reden. Reiff's Behandlung der Sache (Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung, 2. Aufl., 1876, Bd. I., S. 188 ff.) ist zu unbestimmt, um auf wissenschaftlichen Werth Anspruch machen zu können.

übrige Gewissensliteratur nicht viel über die Erscheinungen desselben hinausgekommen sei. Stellen wir, um zu sehen, ob er sein Ziel erreicht habe, ob und welche Förderung die Lehre vom Gewissen durch ihn gewonnen habe, seine Hauptsätze zusammen. Seine allgemeinste Definition des Gewissens ist diese: „Das Gewissen ist das Verhältniß unserer Erkenntniß und Erkenntnißthätigkeit zu unsern Gefühlen und zur Gefühlsthätigkeit, das Zusammenwirken beider, die Summe aller Gefühle in ihrer Regung zur Bethätigung, ein geistiges Fühlen und ein Urtheilen, und ein Fühlen und ein Wissen, — jedoch ein Wissen des Selbstbewußten nicht von Anfang an oder doch von Anfang an nicht in vollem Maße, sondern vom ersten Anfang an nur ein Arbeiten der bloßen Denkthätigkeit an den zu ihr gelangenden Regungen der Gefühlsthätigkeit. Dies anthropologische (natürliche, sittliche) Gewissen ist also die Anregung der Denkthätigkeit durch alle Gefühle." Zur Verdeutlichung dieser schwerfälligen Definition mögen folgende zwei Sätze dienen: „Unsere Untersuchung hat erwiesen, daß es in der Seele eine gegenseitige Einwirkung auf einander gibt einerseits zwischen dem Gefühlsvermögen und andererseits zwischen dem Denk- und Vorstellungsvermögen, eine wechselseitige Einwirkung beider auf einander. Und das Zusammenwirken dieser beiden Vermögen ist das Gewissen, und die wechselseitige Einwirkung derselben auf einander erzeugt die Erscheinungen des Gewissens." Hieraus geht hervor erstens, daß das Gewissen kein besonderes Vermögen ist, und zweitens, daß dasselbe keine sittliche Norm enthält, sondern an sich für das Sittliche ganz indifferent ist, wie es ja sittliche und unsittliche Gefühle gibt. Die erstere Consequenz wird von Hoppe mit ziemlicher Bestimmtheit gezogen. „Da das Gewissen ganz in den Gefühlen des Menschen aufgeht, so kann es als sogenanntes Gewissen kein besonderes Organ oder Vermögen neben den bestehenden geistigen Functionen sein. Da jedoch die Gefühlsthätigkeit und die Gefühle Existenzen sind, so kann man diese als das Vermögen oder Organ des Gewissens bezeichnen, und mit unserer Auffassung des Gewissens haben wir sogar in den Gefühlen dessen gesuchtes Organ gleichsam erst aufgefunden." Bezüglich der zweiten Consequenz ist Hoppe aber in Verlegenheit. An einzelnen Stellen spricht er sie allerdings aus. So sagt er: „So viele Gefühle der Mensch hat, so viele einzelne Gewissen können sich in ihm regen.

Ein Gesammtgewissen als Bethätigung aller Gefühle auf einmal ist kaum denkbar." Weiter: „Der Selbstmord geht gegen das Gewissen und sogar gegen das Körpergefühl, und doch folgt auch der Selbstmörder irgend einem Gedanken und Gefühle, und sein Gewissen muß schließlich ihn rechtfertigen." „Was ist mithin in Wirklichkeit das Gewissen? Es ist die Summe aller leitenden Gefühle ohne geflissentliche oder nur mit gelegentlicher Rücksicht auf diejenigen Gefühle, die der Mensch allein pflegen sollte und zu denen er vielleicht seine Zuflucht nimmt, wenn die bevorzugten eigennützigen Gefühle ihn unbefriedigt gelassen oder ihn unglücklich gemacht haben. Oder: es ist ein wirres Gemenge von guten und bösen Gefühlen, wie sie der Mensch gerade für seinen Dienst zweckmäßig findet. Oder: es ist das Wissen vom Selbstgefühle und dessen Befriedigung durch irdisches Glück." An andern Stellen wird dagegen das Gewissen auf die guten Gefühle in ihrer Einwirkung auf die Denkthätigkeit beschränkt. „Gewissen ist die Verbindung oder das Zusammenwirken unserer geistigen oder — nach dem idealen Begehren des Menschen — unserer guten geistigen Gefühle mit den zu denselben gehörigen Gedanken und den hieraus entstehenden Urtheilen." „Man kann mithin das Gewissen kurzweg und zwar vollkommen richtig als Gefühlsmahnung erklären, bewirkt durch die guten geistigen Gefühle. Und man ist durchaus berechtigt, diese Gefühle, auf welcher Stufe der Entwicklung sie auch stehen mögen, und das Gewissen für wesentlich ganz gleichbedeutend zu halten. Ja man muß, wenn man sich nicht immer wieder verwirren will, diese Gefühle an die Stelle des Wortes „Gewissen" setzen." Hoppe scheint den Widerspruch, in dem er sich befindet, zu fühlen. Um ihn zu verdecken, sagt er, auch das Schlechte komme aus gutem Keime. „Alle Handlungen entspringen aus den geistigen Gefühlen, und ohne irgend welche Spur der edlen Gefühle kann der Mensch nicht einmal das Schlechte gebären." Doch muß er auch wieder einen ursprünglichen Unterschied oder Gegensatz zwischen guten und nichtguten Gefühlen annehmen, wenn er erklärt, daß die ersteren, damit sie den Menschen leiten können, der Erziehung bedürfen. „Nur die geistigen Gefühle bestimmen und leiten den Menschen, und bloß die guten geistigen Gefühle können ihn wahrhaft leiten. Aber zu diesem Behufe müssen die guten geistigen Gefühle im Menschen erweckt, entwickelt, er-

zogen und zu der ihnen nöthigen Vollendung ihrer Entwicklung gebracht werden."*)

Von Ritschl's schwerverständlicher Abhandlung, die als Vortrag ihren Zweck jedenfalls gänzlich verfehlt hat, ein Referat zu geben ist keine Kleinigkeit. Doch soll es hier versucht werden. Die einzelnen Sätze Ritschl's, die angeführt werden, werden zeigen, wie abstrus dieser „Vortrag" ist. Das Gewissen ist nach Ritschl nur der gemeinsame Name, unter dem verschiedene geistige Vorgänge zusammengefaßt werden. Er nennt es ein Vorurtheil zu meinen, daß „die Vorgänge, die durch das Wort „Gewissen" bezeichnet werden, das Gepräge einheitlicher Geschlossenheit wie feststehender Selbstverständlichkeit an sich tragen und daß deshalb das Gewissen wenigstens für Jeden, der es besitzt, allumfassende und unbedingte Gültigkeit behauptet." Statt diese Ansicht zu theilen, geht er von der Unterscheidung des rügenden und des gesetzgebenden Gewissens aus als zweier getrennter Erscheinungen, die keinen gemeinsamen Boden, sondern nur einen gemeinsamen Namen haben. Von dem rügenden Gewissen wird gleich erklärt, daß es lediglich subjectiv sei. „Die Merkmale der Entschiedenheit und Interessirtheit haften auch (nämlich: wie am Willen im Allgemeinen) an dem unwillkürlichen Urtheil der Gewissensrüge; und wie man sich an diesen Merkmalen der Eigenthümlichkeit seines Willens versichert, so begründen sie auch den Eindruck, daß es mein Gewissen ist, welches eine bestimmte Handlung rügt und welches sich nicht dadurch beschwichtigen läßt, daß ein anderer Mensch an der fraglichen Handlung vielleicht nichts zu rügen findet. Dieser besondere Werth meines Gewissens wird aber endlich noch dadurch bezeugt, daß mit dem absichtlichen, aber entschiedenen Urtheil der Rüge einer Handlung ein deutliches Gefühl der Unlust verbunden ist. Dasselbe drückt aus, daß das ganze Selbstgefühl durch die begangene unrechte Handlung in Unordnung versetzt ist oder dasjenige Gleichgewicht verloren hat, in welchem die verschiedenen Triebe und Begehrungen sich zu der sittlichen Gesammtbestimmung sowie gegen einander verhalten." Weil das Gewissen keinen objectiven Gehalt von allgemeiner und unbedingter Geltung hat, so ist es auch unrichtig, in ihm die Stimme Gottes zu sehen; die sittliche

*) S. 43. 180. 185. 192. 194. 195 f. 183. 194. 198. 220.

Function ist nur das Resultat der Erziehung in der Gesellschaft. „Allerdings ist das herrschende Vorurtheil darauf gerichtet, das Gewissen, welches die Rüge einer unrechten Handlung dem menschlichen Selbstbewußtsein vergegenwärtigt, zu der Ausstattung des geistigen Lebens zu rechnen, in welchem jeder Einzelne als solcher geboren wird. Dagegen ist nun die Einwendung geboten, daß diese Behauptung nicht bewiesen werden kann, weil keine sittliche Entwicklung einer Person außerhalb ihres Zusammenhangs mit der Gesellschaft beobachtet wird. Aber die Behauptung ist auch der Unwahrheit verdächtig, weil alle specifisch sittlichen Functionen des Einzelnen aus seinem Wechselverkehr mit der sittlichen Gesellschaft entspringen. Denn diese Functionen haben als böse wie als gute Begehrungen und Strebungen immer ihre Beziehung auf gemeinschaftliche Güter; solche Beziehungen aber gewinnt der Einzelne immer nur durch die, sei es wohlthätigen oder hemmenden, Einwirkungen der Gesellschaft, in die er hineingeboren wird, außerhalb deren wir ihn als sittliches Wesen nicht kennen und ihn auch nicht richtig vorstellen würden." „Das Gute ist unter allen Umständen das gemeinschaftliche Object für die Willensbewegung Aller; auch die leiseste und indirecteste Ahnung des Guten und seines Werthes für den Einzelnen setzt die Erfahrung und Uebung sittlicher Gemeinschaft voraus. Deshalb ist das rügende Gewissen nur unter dieser Voraussetzung als ein Erwerb durch die Erziehung zum Guten möglich." Die Erscheinung des rügenden Gewissens ist „aus der Ordnung des Willens zu begreifen. Diese bedeutet nämlich, daß das individuelle Begehren durch Erziehung dahin gekommen ist, sich der durchgehenden Selbstbestimmung durch die guten, allgemeinen Zwecke unterzuordnen. Unter dieser Voraussetzung ist das rügende Gewissensurtheil in seiner unwillkürlichen und peinlichen Erscheinung die Probe dafür, daß die Seele die sittliche Selbstbestimmung, an welche sich ihr werthvolles Selbstgefühl knüpft, gegen die Störung ihrer Ordnung durch unrechtes Handeln aufrecht erhält." Das gesetzgebende Gewissen, obgleich es im Unterschiede vom rügenden als eine allgemeine Regel sich kundgibt, geht gleichwohl wie dieses nur den Einzelnen an. „Das gesetzgebende Gewissen bezeichnet eine Auctorität bloß für den Einzelnen, und Niemand, der sich auf diese Instanz bezieht, will sie damit für irgend einen Andern verbindlich machen. Wenn gelegentlich zur Sprache kommt,

daß Einer sein Gewissen dem Andern aufzwingen will, so ist das immer ein Streiturtheil des Inhalts, daß die Regel, welche Einer als allgemeingültig einschärft, es nicht sei, sondern höchstens ihn allein verpflichten könne." Das Gewissen hat keine Generalauctorität, sondern nur die „Bedeutung einer sittlichen Specialauctorität". Wie das rügende so ruht auch das gesetzgebende Gewissen auf der Erziehung durch die Gesellschaft. „Der Umfang von Geboten, Verboten und Erlaubnissen des Handelns, welchen Jeder als Glied einer Nation, eines Standes, einer Confession und in seiner Altersstufe als sein Gewissen kennt und für sich geltend macht, ist nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes."*) Genug!

Was haben nun diese beiden neuesten Versuche, das Wesen des Gewissens zum wissenschaftlichen Verständnisse zu bringen, geleistet? Nicht das mindeste Licht ist durch sie zu Tage gefördert worden. Diese beiden Theorien kommen auf nichts Anderes hinaus, als darauf, daß das Gewissen keine allgemeine und unbedingte sittliche Norm enthält, daß das Gewissen nur subjectiv ist und ihm ein objectiver Inhalt erst durch Gemeinschaft und in derselben durch die Erziehung gegeben werden kann, welcher objective Inhalt dann aber nur für gewisse Kreise gilt. Das ist nun aber gewiß nichts Neues. Daß die Menschen sich für die verschiedensten, für ganz entgegengesetzte Handlungen auf ihr Gewissen berufen, daß dieses also nach der Umgebung, in der Einer lebt, nach der Erziehung, die er empfangen hat, verschieden ist, das kann man von jedem Halb- oder Viertelsgebildeten auf der Straße hören, und ganz besonders weisen Solche darauf hin, welche von einem Gewissen nichts wissen wollen. Der Aufwand von Gelehrsamkeit, den Hoppe und Ritschl brauchen, um diese allbekannte Sache wissenschaftlich zurechtzulegen, dient nur dazu, sie unklar zu machen. Auch die Wahrheit, von welcher Hoppe ausgeht und deren Entdeckung er so sehr heraushebt, nämlich die Wechselwirkung der geistigen Functionen, ist durchaus nichts Neues. Daß die geistigen Kräfte in stetem Flusse auf einander wirken, das weiß längst Jeder, der sich einigermaßen selbst beobachtet hat.

Man darf sich, um das Wesen des Gewissens zu erkennen,

*) S. 6. 7. 9 f. 15 f. 17. 19. 20.

nicht einseitig daran halten, daß das sittliche Urtheil der Menschen ein verschiedenes ist. Daß man sehr verschiedenem und entgegengesetztem sittlichen Urtheil begegnet, und daß die Leute sich für die verschiedensten Handlungen auf ihr Gewissen berufen, das ist allerdings nicht zu bestreiten. Man sagt: mein Gewissen gebietet oder verbietet mir diese oder jene That; was mein Gewissen mir sagt, da lasse ich mir von einem Andern nicht hineinreden; ich bin vor meinem Gewissen verantwortlich. Auf der andern Seite ist es aber auch Thatsache, daß man vom Gewissen als von einer allgemeinen sittlichen Norm redet. Man sagt, man müsse Einem das Gewissen wecken, man müsse ihm in das Gewissen reden; man nennt einen sittlich verkommenen Menschen, bei dem alle moralische Einwirkung vergeblich ist, einen Menschen ohne Gewissen; und zwar spricht man so ganz allgemein, abgesehen von allen Unterschieden der Bildung, des Standes, Berufes u. dgl. Darin drückt sich das Bewußtsein aus, daß man im Gewissen ein allgemeingültiges Gesetz in sich trägt. Wenn man das Gewissen nur für subjectiv hielte, könnte man solche Rede nicht führen. Es kann doch unmöglich von der Einwirkung auf das Gewissen Anderer gesprochen werden, ohne daß man in ihm ein allgemein menschliches Bewußtsein voraussetzt.

Die Theoretiker, welche einen objectiven Gewissensinhalt leugnen, müßten selbst, wenn sie von ihren Behauptungen einen Schritt der Consequenz weiter thun wollten, auf ein allgemeines und unbedingtes Sittengesetz kommen, das in uns wohnt. Sie reden doch von einem Gegensatz zwischen gut und bös, von sittlicher Bestimmung, von einem sittlichen Soll u. s. w. Durch sein ganzes Buch hindurch spricht Hoppe von guten, von edlen Gefühlen, von Gefühlen, die der Mensch pflegen sollte, im Gegensatz zu den eigennützigen Gefühlen, die ihn unbefriedigt lassen.*) Ritschl redet von der sittlichen Selbstbestimmung der Seele, an welche sich ihr werthvolles Selbstgefühl knüpft.**) Es ist nun aber doch kaum denkbar, daß sich gute Gefühle, deren Pflege die Selbstbefriedigung zur Folge haben soll, daß sich ein uns verpflichtendes Soll, das Bewußtsein sittlicher Bestimmung in der Seele findet, daß dies aber der Seele an sich

*) Vgl. besonders S. 196.
**) S. 16.

ganz fremd und ihr nur durch die Gesellschaft anerzogen sei. Nehmen wir dies aber einmal als möglich an, so müßte der Umfang der moralischen Verpflichtung ein viel beschränkterer sein, als er es in der That ist. Wäre die menschliche Seele eine tabula rasa, der das sittliche Bewußtsein erst durch die menschliche Gesellschaftsordnung aufgeprägt wäre, so könnte dieses sittliche Bewußtsein nicht mehr in sich befassen als die Pflichten, welche die äußere Rechtsordnung vorschreibt. Denn trüge der Mensch kein Sittengesetz a priori in sich, und hätte nur das Zusammenleben dazu geführt, den Einzelnen gewisse Verpflichtungen aufzuerlegen, so wären diese keine anderen als solche, welche das äußere Zusammenleben bedingen. Von den Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dienstfertigkeit, der Freundlichkeit, der Liebe wüßte man dann nichts. Gibt es solche, so müssen sie wo anders ihren Ursprung haben, und wo könnte dieser sonst zu finden sein als in der menschlichen Seele selbst!

Man weist noch auf die ungeheuer manchfaltigen sittlichen Anschauungen hin, wie sie in der Geschichte der Menschheit zu Tage getreten sind. Was in einer Zeit für gut und recht gilt, wird in einer andern verworfen. Daraus soll ersichtlich sein, daß es keinen absoluten sittlichen Maßstab gibt. Diese Verschiedenheit der sittlichen Anschauung und der sittlichen Gebräuche kann natürlich nicht geleugnet werden. Aber zeigt sich nicht in allen Wandlungen, die das moralische Bewußtsein in den Völkern durchgemacht hat, doch ein Fortschritt, der auf Ein Ziel hinausstrebt, und ist dieses Eine Ziel nicht die Humanität? Und wäre dies möglich, wenn nicht die Humanität als gemeinsames moralisches Princip im Menschengeiste begründet wäre, welches Princip unter allen Verirrungen bleibt und immer und immer wieder sich geltend macht?*)

Wir haben also auf der einen Seite die Thatsache der Verschiedenheit des sittlichen Urtheils, auf der andern Seite steht aber

*) „Ist der Weg vom Krieg zum Frieden, von der Sclaverei zur Freiheit, vom Vorrecht zur Gleichheit, von der Dictatur zur Gerechtigkeit nicht unverkennbar? Hat Jemand zu irgend einer Zeit gesagt, daß gegenseitiger Haß besser ist als gegenseitige Liebe? Ist man etwa noch uneinig über das zu erstrebende Ziel, ist es nicht die Herrschaft der Freiheit, der Bruderliebe, d. h. des Guten?" Alaux, über die Wandlungen der Moral im Menschengeschlecht, 1876, S. 27.

ebenso fest, daß es eine allgemeine sittliche Norm geben muß. Eine Gewissenstheorie muß dies Beides erklären, anstatt sich einseitig nur an das Erste zu halten. Beides habe ich erklärt in dem Begriffe vom Gewissen, den ich im ersten Bande aufgestellt habe. Darnach ist das Gewissen nicht nur ein besonderes Vermögen neben den andern Geistesfähigkeiten, aber auch nicht ein Product des Zusammenwirkens der verschiedenen Geisteskräfte ohne einen besonderen Inhalt, sondern es ist das uns eingeordnete Gesetz, das unsrer ganzen Willensbethätigung ihre unbedingte Norm vorhält und sich sowohl in unserm Gefühl als in unserm Bewußtsein kundgibt. Tragen wir nun im Gewissen ein objectives Gesetz in uns, so versteht es sich von selbst, daß dieses auch einen Inhalt haben muß. Welches dieser ist, das dürfte so schwer nicht zu finden sein. Man darf nur auf sein Gewissen ernstlich Acht haben und man wird mir beistimmen, wenn ich sage, daß Alles, was dasselbe gebietet, sich in dem suum cuique zusammenfassen läßt oder, genauer ausgedrückt, in dem Gebote, das allgemeine Wohl zum Princip seines Handelns zu machen. Wo man bei Individuen oder bei Völkern sittlichen Fortschritt wahrnimmt, wird man es bestätigt finden, daß dies das Moralprincip ist. Und wenn es einmal ein objectives, allgemeines Sittengesetz gibt, was könnte es Anderes von uns fordern als eben dies, daß wir im Gegensatze zu den selbstsüchtigen Bestrebungen das allgemeine Wohl zur Richtschnur unsers Handelns machen?*)

Jetzt wird es auch begreiflich werden, wie das Gewissen theils als objectives Gesetz theils als subjectives Sichverpflichtetfühlen oder Nichtverpflichtetfühlen erscheinen kann, warum es trotz der Objectivität und Allgemeingültigkeit des Gewissensgesetzes doch verschiedene sittliche Anschauungsweisen gibt, die sich alle auf den Boden des Gewissens stellen. Weil das Gewissen das sittliche Gesetz ist, das ursprünglich dem unbewußten Grunde unserer Seele innewohnend von hier aus dem Gefühl und dem Bewußtsein sich einprägt, so kann man unter dem Gewissen theils das objective Gesetz als solches verstehen theils das subjective Innewerden desselben in

*) Es wird unten bei dem Nachweise der Uebereinstimmung der christlichen Moral mit dem natürlichen Moralprincip noch genauer hierüber verhandelt werden.

Gefühl und Bewußtsein. Beide Auffassungen gehen in der Anschauung und der Redeweise des Volkes durcheinander; bald begegnet man einem Vorwiegen der einen, bald der andern. Es versteht sich aber weiter leicht, daß das subjective Bewußtsein des objectiven Gesetzes nach Klarheit und Bestimmtheit ein verschiedenes sein muß. Weil das Gesetz des Gewissens wie Alles, was auf die Seele wirkt, zunächst das Gefühl in Anspruch nimmt, so hat es in seiner ersten Wirkung das Unbestimmte aller Gefühlseindrücke an sich. Sache der Denkthätigkeit ist es dann, aus dieser Unbestimmtheit sich der einzelnen sittlichen Forderungen sowie des in diesen sich entfaltenden allgemeinen Gesetzes bewußt zu werden. Daß dies aber bei der ungeheuern Verschiedenheit der Denkthätigkeit nach Tiefe, Klarheit und Bestimmtheit verschieden ausfallen muß, bedarf keiner Ausführung. Dabei ist jedoch natürlich nicht ausgeschlossen, daß ein wissenschaftliches, also objectives Denken den Inhalt des Sittengesetzes sowohl im Ganzen als in der Ausführung nach den verschiedenen Seiten des Lebens für sich wie für Andere sich zur Klarheit bringen kann. Da ferner der Inhalt der im Gewissen sich aussprechenden sittlichen Norm ein höchst allgemeiner ist, so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß die Denkthätigkeit bei der Anwendung dieses Allgemeinen auf die große Mannichfaltigkeit der Einzelfälle des Lebens der Gefahr des Irrthums ausgesetzt ist wie in allem Andern auch. Daher redet man von einem irrenden Gewissen. Endlich ist zu beachten, daß sich das Gewissen an den freien Willen wendet, dieser aber sich dessen Einwirkungen theilweise oder ganz entgegensetzen kann. Da aber die einmal eingeschlagene und habituell gewordene Willensrichtung auch die sittliche Denkthätigkeit bestimmt, so ergibt sich auch hieraus eine Verschiedenheit der sittlichen Auffassung. So kommt es, daß Einer, der den Eindrücken des sittlichen Gesetzes weniger Gehör gegeben, demselben sich jedoch nicht ganz entschlagen hat, eine laxere sittliche Auffassung hat, für dieselbe sich aber gleichwohl auf sein Gewissen beruft, während ein Anderer, weil er seiner inneren Mahnung mehr Folge geleistet hat, an sich und Andere strengere Anforderungen stellt. Der Eine hat ein sogenanntes weites, der Andere ein enges Gewissen. Wieder ein Anderer hat sich in gänzlich falscher Lebensrichtung dem Gewissen völlig entzogen, so daß er es fast oder gar nicht mehr vernimmt, er ist gewissenlos.

So wird Alles klar, während sonst in den meisten Gewissenstheorien Wirrwarr auf Wirrwarr, Phrase auf Phrase sich häuft.

Klar soll nun auch die Hauptsache werden, auf die es uns hier ankommt, nämlich die Erkenntniß, daß das Gewissen oder, genauer zu reden, das moralische Gesetz, das in ihm sich ausspricht, das Absolute ist, wie es sich in uns manifestirt. Dieses Gesetz steht *über* uns, es gebietet und richtet über unser ganzes inneres und äußeres Leben. Wir können nicht nach Belieben uns von ihm losmachen; wenn wir seinem Gebote den Gehorsam versagt haben, so drängt es uns um so mehr seine richtende Stimme auf. Nur in äußersten Fällen, bei beharrlichster Renitenz gegen seine Einwirkungen, bei gänzlicher sittlicher Verkommenheit verstummt es. Ja selbst bei solchen Menschen, bei denen dieser tiefste Grad sittlicher Versunkenheit vorhanden schien, kommt es vor, daß es plötzlich wieder seine Stimme geltend macht. Also ein über dem Menschen stehendes Gesetz gibt in ihm sich kund. Daraus hat *Kant* gefolgert, daß der Mensch einer höheren, über der endlich-sinnlichen Natur stehenden Ordnung der Dinge angehöre, oder, wie er sagt, daß er außer seinem empirischen Charakter einen intelligiblen habe. Dabei ist aber Kant stehen geblieben, während er zu Gott nur auf weitem Wege als zu einem Postulate der praktischen Vernunft kommt. Die Folgerung aus dem moralischen Bewußtsein, daß wir selbst einer höheren Ordnung angehören, ist nun allerdings ganz richtig. Aber das ist nicht das Einzige und ist nicht das Nächste, was sich aus diesem über uns stehenden Gesetze dem Erkennen darbietet. Das Nächste ist vielmehr, daß wir das höhere Gesetz, das wir in uns wahrnehmen, als das in uns sich manifestirende Absolute erkennen. Schon dem unmittelbaren Gefühle gibt es sich als solches kund. Jeder weiß, daß das Gewissen mit unbedingter Auctorität auftritt, Jeder empfängt von ihm den Eindruck des Unbedingten, des Absoluten. Dies drückt sich auch darin aus, daß man an das Gewissen als an die letzte Instanz appellirt. Ob der Mensch religiös ist oder nicht, auf das Gewissen beruft er sich als auf das Gericht, das über allem objectiven Recht steht, über welchem selbst es aber kein höheres Gericht gibt. Was so im unmittelbaren Gefühle schon sich ausspricht, das bringt die wissenschaftliche Untersuchung zur bestimmten Erkenntniß, wenn es ihr klar wird, was der Inhalt des moralischen Gesetzes ist. Wir haben als solchen

das allgemeine Wohl erkannt. Kann etwas Höheres, Allgemeineres, Umfassenderes gedacht werden? Darüber hinaus kann es nichts geben. Hier haben wir das Absolute oder Gott, wie er als höchstes Gesetz und als real existirend in unserm Geiste sich kundgibt.*)

*) Damit wird es gegenüber den Einwendungen und Mißverständnissen Ebrard's klargestellt sein, warum und wie ich aus dem Gewissen als dem religiösen Centralorgane das Gottesbewußtsein ableite. Ebrard erklärt es für ganz verkehrt halten zu müssen, wenn ich in Abrede stelle, daß im Gewissen mit dem Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes auch ein Gottesbewußtsein gegeben sei. Er meint, ich müsse dies zuletzt selbst anerkennen, wirft mir aber vor, daß ich zu dieser Anerkenntniß erst „auf weitem und künstlichem Umwege statt auf dem geraden und nächsten Wege gelange", und meine Polemik gegen die Schenkel'sche Gewissenstheorie nennt er eine „ungeschickt angelegte". Ferner findet er noch zu tadeln, daß nach meiner Ansicht das Gewissen nicht zum Wesen des Menschen gehöre, sondern demselben erst „hinterher" einorganisirt sei. Ihm selbst ist das Gewissen nicht ein besonderes Organ oder besonderes Vermögen unseres Geistes, „sondern das Gewissen oder ethische Gesetz ist die von Gott gesetzte Bestimmung des Menschen, die eine für den Menschen objectiv vorhandene ist und die im Menschen begründet ist durch das Wesen des Menschen selbst, und die sich ebendarum dem Menschen unmittelbar kundgibt und zwar in negativer Form, darin, daß jeder Widerspruch des menschlichen Willens gegen jene von Gott gesetzte Bestimmung eo ipso ein Widerspruch des menschlichen Willens gegen das eigenste Wesen des Menschen ist, mithin als innerer Zwiespalt sofort empfunden wird. — Daß der Mensch als ein selbstbewußtes und wollendes Ich erschaffen ist, darin besteht und damit ist gegeben das ethische Gesetz; das heißt: als ein selbstbewußtes, persönliches, wollendes Wesen — dadurch, daß er ein solches und kein Thier ist — trägt er die Bestimmung in sich: sich zum absoluten persönlichen Wesen in ein persönliches Verhältniß zu setzen". Damit soll das Gewissen als unmittelbares Gottesbewußtsein erwiesen sein. Oder Ebrard versucht diesen Beweis auch in der althergebrachten Weise so: „Indem der Mensch im Gewissen sich eines sittlichen Gesetzes bewußt ist, das a. nicht in der Form eines Naturgesetzes, sondern an die Freiheit sich richtend wirkt, und b. sich mit dem freien Wollen und zuständlichen Sein des Menschen in Widerspruch setzt, ist er sich hiemit einer gegen gut und bös differenten, wollenden, Forderungen setzenden Macht unmittelbar bewußt." Recension, S. 27. Apologetik, Bd. I., S. 216. Schon eine nur oberflächliche Vergleichung der Ebrard'schen Auffassung des Gewissens und der Begründung mit der in diesem Buche vorgetragenen wird finden müssen, daß jene vor dieser keineswegs den Vorzug der Klarheit hat, und daß Ebrard nicht den mindesten Grund hat, mir Unklarheit vorzuwerfen. Sieht man aber seine Deduction genauer an, so zeigt es sich, daß Ebrard den Beweis nicht zu führen vermochte. Denn erstens vermengt er, was auseinanderzuhalten ist. Der Satz: Das ethische Gesetz, das sich uns im Gewissen bezeugt, ist göttliches Gesetz, ist nicht identisch mit dem andern: Das Gewissen

Wornach der menschliche Geist bei der denkenden Betrachtung der Erscheinungswelt umsonst sucht, das Absolute, das ihm hier in unabsehbarer Ferne als stets weiter rückendes Ziel vor Augen schwebt,

---

ist unmittelbar Bewußtsein Gottes. Hat das ethische Gesetz Gott zum Urheber, so ist damit noch nicht gegeben, daß Gott als dieser Urheber sofort mit dem Gesetze selber in's Bewußtsein tritt, wie es auch der äußeren Welt nicht unmittelbar aufgeschrieben ist: sie ist Gottes Schöpfung. Ich habe gezeigt, wie Beides auseinanderzuhalten ist, und daher ist Ebrard's Bemerkung, ich müsse zuletzt selbst anerkennen, daß im Gewissen das Gottesbewußtsein unmittelbar ruhe, unrichtig. Ich anerkenne das gerade nicht, sondern komme vom Gewissen erst auf einem bestimmten Wege zum Gottesbewußtsein, aber nicht, wie Ebrard behauptet, auf einem künstlichen, sondern auf dem einfachen Wege eines Urtheils. Zweitens zu dem Satze, daß das ethische Gesetz göttliches Gesetz ist, gelangt Ebrard durch einen Sprung. Wenn er denselben in seiner Recension nach der Art des moralischen Beweises versucht, so gilt dagegen das oben über die Gültigkeit dieses Beweises Gesagte. Wenn er aber in seiner Apologetik von der Thatsache der Persönlichkeit des Menschen auf seine Beziehung zur absoluten Persönlichkeit schließt, so ist da von Beweis keine Spur; daraus, daß wir persönliche Wesen sind, folgt noch keineswegs, daß wir die Bestimmung in uns tragen, zum absoluten persönlichen Wesen in Beziehung zu treten; das Dasein dieses absoluten persönlichen Wesens und unser Bewußtsein von demselben ist dabei vorausgesetzt. Ein völliges Mißverständniß ist es, wenn Ebrard sagt, nach meiner Ansicht sei das Gewissen dem Menschen erst „hinterher" einorganisirt. Zu dieser Auffassung habe ich gar keine Veranlassung gegeben, und das „hinterher" hat erst Ebrard in meine Erklärung hineingesetzt. Auch nach dieser gehört das Gewissen zum Wesen des Menschen und drückt gerade seine Bestimmung aus. Dem widerspricht es aber durchaus nicht, es als ein besonderes Organ zu fassen. Bekanntlich gehören auch andere Organe zum Wesen des Menschen. Das Gewissen gibt sich aber als besonderes Organ thatsächlich kund; es ist dasjenige Organ, in dem sich unsere sittliche und im Weiteren auch unsere religiöse Bestimmung kundgibt. Endlich habe ich gegenüber dem Ebrard'schen Tadel über meine Polemik gegen Schenkel zu bemerken: Schenkel's Gewissensconstruction ist so gesucht, verzwickt und confus, daß eine Kritik derselben, welche in ihre verworrenen Wege eingeht, nicht nur für den Leser, sondern noch weit mehr für den Schreiber unerquicklich sein muß. Ein solch verworrenes Zeug zu entwirren, ist eine Arbeit, welche die Spuren ihrer Mühseligkeit deutlich an sich tragen muß, und ich hätte mich dieser Arbeit nicht unterzogen, wenn nicht Schenkel einerseits darin Recht hätte, auf das Gewissen als religiöses Centralorgan zurückzugehen, andererseits aber diesen an und für sich richtigen Standpunkt, der auch der meinige ist, in so verkehrter Weise vertritt, daß ich meine Auffassung in Gegensatz gegen die seinige zu stellen genöthigt war. Uebrigens gebe ich dem Herrn Dr. Ebrard hier die Versicherung, daß ich auf die Widerlegung der wohlfeilen Behauptungen Schenkel's keine Kraft und Zeit mehr verschwenden werde.

dem entgegenzustreben er aber gleichwohl nie lassen kann, das findet er also in sich selbst, in seinem sittlichen Bewußtsein. Hat er es hier gefunden, so besitzt er damit nicht nur den Schlüssel zum Verständniß seiner selbst, sondern er ist zum letzten Grund der gesammten Erscheinungen des Universums gedrungen. Das Absolute, das sich in der höchsten Erscheinung, im menschlichen Geiste manifestirt, muß der Urgrund des Alls sein, und die denkende Betrachtung der Welterscheinungen wirkt nun erweiternd und bereichernd auf die nähere Erfassung des Absoluten. Aus dem sittlichen Bewußtsein also gewinnen wir die Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses, jenes ist uns die Brücke zum Metaphysischen. Und das Resultat, ist es Philosophie oder ist es Religion?

Während man früher theologischer wie philosophischer Seits bemüht war, Religion und Philosophie in Einklang zu bringen, ist es gegenwärtig nicht selten beliebt, einen in keiner Weise auszugleichenden Gegensatz zwischen beiden zu statuiren. Strauß zwar, der in seiner Glaubenslehre jede Möglichkeit der Versöhnung zwischen Wissen und Glauben leugnete, kann sich in seinem letzten Buche gleichwohl nicht dafür entscheiden, den Wissenden jede Religion abzustreiten. Die philosophische Betrachtung der Welt, dem das lebens- und vernunftvolle Universum die höchste Idee ist, scheint ihm dieselbe Pietät gegen dieses Universum zu fordern, welche der Fromme gegen seinen lebendigen Gott hegt. Doch mag er diese Pietät auch nicht bestimmt als Religion bezeichnen. Daher spricht er sich schwankend aus: „Fragt man uns daher schließlich, ob wir noch Religion haben, so wird unsere Antwort nicht die rundweg verneinende sein ..., sondern wir werden sagen: ja oder nein, je nachdem man es verstehen will.“*) In aller Schärfe aber wird der Standpunkt der absoluten Entgegensetzung zwischen Religion und Philosophie vertreten und zu begründen versucht von Schopenhauer. Metaphysik und Religion sind ihm natürliche Feinde, von welchen die erstere die zweite zu unterminiren bestrebt ist. „Von Friede und Uebereinstimmung beider reden zu wollen, ist höchst lächerlich: es ist ein bellum ad internecionem. Religionen sind Kinder der Unwissenheit, die ihre Mutter nicht lange überleben.“ Religion und Philosophie sind ihm die beiden ent-

*) Der alte und der neue Glaube, S. 143.

gegengesetzten Systeme, in denen das metaphysische Bedürfniß seine Befriedigung sucht, beide nennt er deshalb metaphysische Systeme; das eine ist für die wenigen Auserwählten, welche Denkkraft und Muße genug haben, sich über das gewöhnliche Menschengeschlecht zu erheben und zur Philosophie zu gelangen; das andere ist für das Volk. Wer das eine hat, braucht das andere nicht. „Da die metaphysischen Systeme der ersten Art zur Recognition ihrer Beglaubigung Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern, so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich sein, auch nur bei bedeutender Civilisation entstehen und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art: diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden." Die Systeme der letzteren Art ruhen lediglich auf äußerer Autorität, die ersteren dagegen haben ihre Beglaubigung in sich selbst. Für jene eine innere Begründung zu suchen, das führt zu einem unnatürlichen Zwitter, als welcher die Religionsphilosophie erscheint. Am besten ist es daher, wenn beide Arten von Metaphysik rein gesondert auf ihrem eigenen Gebiete bleiben.*)

Diese schroffe Entgegensetzung von Religion und Philosophie ruht also auf der Annahme, daß die erstere ihren Grund lediglich in der Autorität der Ueberlieferung hat. Es fragt sich daher vor Allem, ob diese Voraussetzung richtig ist. Wahr ist, daß bei Vielen die Religion in nichts Anderem besteht als in dem rein passiven Geltenlassen der überlieferten Glaubenslehren und in der gedankenlosen äußeren Betheiligung an den überlieferten Cultusformen. Niemand aber kann mit Recht behaupten, daß darin das Wesen der Religion besteht, vielmehr wird man sagen müssen, daß Religion im wahren Sinne des Wortes als persönliche Beziehung des Menschen zum Absoluten nur da vorhanden ist, wo sie auf innerer Ueberzeugung ruht. Die Religion wird allerdings Jedem zunächst von außen dargebracht. Wir finden uns Alle von Anfang unseres Lebens an in das Gebiet einer historisch gegebenen Religion hineingestellt, wir stehen unter der Einwirkung ihrer Lehre und ihres

*) Welt als W. und V., Bd. II., S. 180 ff.

Cultus, und auf diesem Wege gelangt eine größere oder geringere Menge religiöser Vorstellungen in unser Bewußtsein.

Es ist auch selbstverständlich, wenn wir die Religion in erster Linie aus dem Gewissen ableiten, dies durchaus nicht so gemeint, als ob jeder Religiöse, bevor er zur religiösen Innerlichkeit durchgedrungen ist, zuerst der von außen auf ihn überkommenen religiösen Vorstellungen und Gebräuche sich vollständig entschlagen, sich rein auf sich selbst gestellt und unmittelbar aus dem Gewissen durch Denk- und Willensthätigkeit sein Gottesbewußtsein geschöpft und dann selbständig ausgebildet haben müsse. Die wenigsten Menschen gehören bekanntlich zu den productiven; die meisten sind, wenn sie überhaupt denken, wesentlich auf Receptivität beschränkt. Dies gilt wie in allen andern Gebieten so auch in dem der Religion. Auch hier verhalten sich die meisten Menschen durch ihr ganzes Leben nicht selbstschaffend und gebend, sondern, wenigstens vorwiegend, empfangend, und Alle anfänglich lediglich empfangend. Zunächst sind es eben die äußeren Religionsinstitutionen, unter deren Einfluß wir uns gestellt finden und denen wir die ersten religiösen Anregungen zu verdanken haben. Nun kommt es allerdings bei Manchen zu nichts Weiterem als zum Annehmen und Festhalten des äußerlich Ueberbrachten lediglich auf Autorität hin; daß in den Glaubenslehren, Vorschriften und Gebräuchen der überlieferten Religion die volle Befriedigung der religiösen Bedürfnisse gefunden sei, wird ohne Untersuchung angenommen. Andern aber ist es unmöglich, auf diesem Standpunkte stehen zu bleiben. Das Denken erwacht und richtet nicht in letzter Linie seine Thätigkeit auch auf die hergebrachte Religion. Dies führt nun freilich nicht selten zur Lossagung von derselben, unter gewissen Bedingungen aber zu ihrer innerlichen Durchdringung und Aneignung. Es kann ja der Fall eintreten, daß das Denken, wenn es auf die wahrgenommenen religiösen Bedürfnisse einerseits und auf die vererbten religiösen Vorstellungen und gewohnten religiösen Cultusacte andererseits reflectirt, in diesen die Befriedigung jener erkennt, worauf der Mensch mit seinem Wollen und Fühlen der so erkannten Religion sich hingibt und mit Treue an ihr festhält. Daß aber dieser Fall bei Manchen eintritt, wird nicht geleugnet werden können. Nur ist wohl zu merken, daß auch hiebei die Wenigsten sich productiv verhalten. Aus der Tiefe des eigenen Geistes durch selbständige Denk-

thätigkeit die religiösen Bedürfnisse und Triebe zur klaren Erkenntniß zu bringen und dann die Lehren und Gebräuche der Religion, in der man lebt, geistig zu durchdringen und so zur bestimmt ausgebildeten religiösen Ueberzeugung zu gelangen, ist immer nur Sache einzelner durch Naturanlage Bevorzugten, wozu freilich noch eine die geistige Thätigkeit wenigstens nicht hemmende äußere Lage gehört. Die Meisten sind, wenn sie in die Krise treten, entweder den wankend gewordenen Glauben aufzugeben oder durch geistige Verarbeitung ihn neubefestigt wieder zu gewinnen, auf die Belehrung Anderer angewiesen. Endlich ist, wenn die kritische Denkthätigkeit zur Lossagung von der überlieferten Religion führt, nicht nur möglich, daß damit die Religion überhaupt aufgegeben wird, sondern es besteht auch die Möglichkeit, daß der Mensch, unzufrieden mit dem Verluste des Glaubens, an den er bisher sich gehalten, in der Tiefe seines reichbegabten Geistes die Quelle neuer religiöser Gefühle und Gedanken findet. Gleichviel nun, ob die Bildung einer religiösen Ueberzeugung auf dem Wege productiver oder receptiver Geistesthätigkeit sich vollzieht, ob es zur Verinnerlichung der vererbten Religion oder zur Entstehung einer neuen kommt: in allen diesen Fällen ruht die Religion nicht auf der äußeren Autorität, sondern auf der Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, und im eigentlichen Sinne religiös wird man nur den nennen, bei welchem die Religion Sache seiner Ueberzeugung und seines inneren Lebens ist. Die Autorität der äußeren Religionsinstitutionen ist also wohl die Vermittlung, durch welche in der Regel die erste Bildung eines religiösen Bewußtseins zu Stande kommt, wie auch in dem Falle, wo sich die spätere denkende Betrachtung der überlieferten Religion mit dieser einigt, der bleibende Ausdruck der religiösen Innerlichkeit; keineswegs aber darf behauptet werden, die äußere Autorität mit Ausschluß aller innerlichen Beglaubigung sei es, was das Wesen der Religion ausmache.

Mit dem eben besprochenen Gegensatz, den Schopenhauer zwischen Religion und Philosophie aufstellt, steht im innigsten Zusammenhang der zweite. Wie die Philosophie auf dem Denken, die Religion aber auf Autorität beruhen solle, so enthalte jene, wenn sie richtige Philosophie sei, objective Wahrheit, die Religion dagegen nur Allegorien und sogar Widersinnigkeiten. Schopenhauer sagt: „Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den An-

spruch und hat daher auch die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein; denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser allegorischen Natur der Religionen sind vielleicht die in jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige denn wörtlich wahr sein können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien, denn diese sind eben der Stempel ihrer allegorischen Natur."*)

Wie dieser zweite von Schopenhauer statuirte Gegensatz unmittelbar mit dem ersten zusammenhängt, so geht auch unsere Widerlegung aus dem gegen den ersten Bemerkten hervor. Wir haben gesehen, daß die Religion als solche keineswegs auf gedankenlosem Autoritätsglauben beruht, daß es religiöses Denken, religiöse Ueberzeugung gibt. Die Voraussetzung, von welcher die ganze Entgegensetzung zwischen Religion und Philosophie ausgeht, daß zwischen der geistigen Beschaffenheit des gewöhnlichen Menschen und des wissenschaftlich gebildeten, des denkenden Menschen ein absoluter Unterschied bestehe, daß nur dieser denke, jener aber zum Denken unfähig sei, ist eben falsch. Wer die Menschen verschiedener Geistesstufen kennt, weiß, daß auch Leute ohne besondere Fähigkeit und ohne höhere Bildung denken, und zwar denken nach logischen Gesetzen, freilich ohne sich dieser bestimmt bewußt zu sein. Bekannt ist, daß ein schlichter Bauersmann oft ein viel gesünderes Urtheil hat als mancher Gelehrte. Das wissenschaftliche Bewußtsein ist vom allgemein menschlichen nicht wesentlich verschieden. Das wissenschaftliche Denken ist vom gewöhnlichen Denken nur graduell verschieden, es ist das ausgebildete Denken, das Denken nach den erkannten Denkgesetzen und das systematische Denken. So findet man es denn auch, daß von Leuten ganz gewöhnlichen Schlages wie über andere Dinge so auch über die Religion gedacht, daß nach der

*) a. a. O., S. 183.

Wahrheit des religiösen Glaubens gefragt, von den Einen dieselbe geleugnet, in Andern der Glaube zum bestimmten Bewußtsein erhoben wird.

Bei dem allgemeinen metaphysischen Bedürfnisse der Menschen läßt sich nun annehmen, daß, wenn das Absolute überhaupt erkennbar ist, es für Alle, die ernstlich darnach fragen, erkennbar sein muß; nur der Grad der Erkenntniß wird nach Fähigkeit und Bildungsstufe ein verschiedener sein. Ist es aber für das allgemein menschliche Bewußtsein unerreichbar, so wird es dies auch sein für die Philosophie, die also dann keine Metaphysik mehr sein kann. Was wir aber so von der Thatsache der Allgemeinheit des metaphysischen Bedürfnisses und von der Thatsache der Allgemeinheit des Denkens aus für wahrscheinlich halten müssen, das wird uns dadurch zur Gewißheit, daß wir das Absolute im Gewissen gefunden haben. Im Gewissen ist dasselbe für Alle wahrnehmbar, kann darum auch, nur in graduell verschiedener Weise, von Allen erkannt werden.

Wenn nun die eben besprochene Unterscheidung und Entgegensetzung von Religion und Philosophie falsch ist, worein haben wir den Unterschied beider zu setzen und in welcher von beiden haben wir die Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses zu suchen?

Man mag im Uebrigen den Begriff und die Aufgabe der Philosophie fassen wie man will, jedenfalls ist die Philosophie als Wissenschaft lediglich Sache des Denkens, also auf *eine* Seite unseres geistigen Lebens beschränkt. Wenn also die Philosophie als ihre höchste Leistung uns ein metaphysisches System gibt, so ist das eben nur ein Gedankensystem, das dem metaphysischen Bedürfnisse, nur soweit es im Denken liegt, Befriedigung bieten kann. Die Religion aber ist Sache des *ganzen* Menschen. Die metaphysischen Gedanken, die der Religiöse hat, sind auch die Quelle seiner höchsten Gefühle und die obersten Bestimmungsgründe seiner Willensbethätigung. Der Unterschied ist aber kein absoluter. Denn einmal *denkt* auch der Religiöse über die letzten Fragen des Woher und Wohin, dieses sein Denken ist ein metaphysisches, mithin philosophisches. Die Philosophie unterscheidet sich von diesem Denken, wie es jedem Religiösen eigen ist, nur dem Grade nach, als eben wissenschaftliches Denken. Dann aber bleiben auch die Gedanken des Philosophen, wenn sie überhaupt durchgearbeitete Gedanken von

Gehalt und keine leeren Abstractionen und hohle Phrasen sind, nicht ohne Einfluß auf Gefühl und Willen. Dieser Einfluß ist aber kein anderer als ein durch den Zusammenhang der verschiedenen Seiten unseres Geistes, wornach jede Bethätigung der einen Seite die anderen in größerem oder geringerem Grade afficirt, vermittelter; an sich aber ist die Philosophie nur Sache des Denkens. Die Religion dagegen ist an und für sich und unmittelbar Sache des ganzen Menschen.

Da wir nun gesehen haben, daß das metaphysische Bedürfniß nicht dem Denken allein innewohnt, sondern nicht minder in den beiden andern Seiten, nach welchen sich unser Geist entfaltet, liegt, so ist klar, daß die philosophische Metaphysik die wahre Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses nicht zu geben vermag; nur in der Religion kann diese gefunden werden. Da weiter das metaphysische Bedürfniß ein allen Menschen gemeinsames ist, so kann die Philosophie auch wegen ihrer Beschränkung auf die Wenigen, die sich mit ihr befassen können, nicht genügen. Die Religion aber bietet sich Allen ohne Unterschied dar; sie ist das Gut, das Allen die Befriedigung ihrer tiefsten Bedürfnisse entgegenbringt.

Wir haben also im Gewissen die reale Bezeugung des Absoluten erkannt und in der Religion dasjenige Verhalten des menschlichen Geistes, welches aus dieser Bezeugung hervorgeht und derselben entspricht. Ebendamit haben wir in dem Gewissen die Hauptquelle der Religion erkannt. Wie der Mensch im Gewissen die Manifestation des Absoluten hat, so hat er auch in ihm den steten und stärksten Antrieb, sich zum Unendlichen zu erheben. In ihm hat er das Gefühl des Unendlichen, das weiter zur Ahnung und zu mehr oder weniger hellen Erkenntniß sich entfalten kann, wie dies sich schon darin ausdrückt, daß man mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein das Gewissen die Stimme Gottes nennt. Es wird weiter dies durch die äußere Thatsache bestätigt, daß auch in den am tiefsten stehenden Religionen die Furcht, und zwar als Todesfurcht, das Hauptelement ist. Wäre nicht der Gedanke an den Tod und das sich mit diesem verbindende Schuldbewußtsein, so hätte es auch bei uns mit der Religion längst ein Ende. Daß die Religion allein aus dem Gewissen resultire, ist damit natürlich nicht gesagt. Daß und wie die verschiedenen Seiten unseres Geistes zur Bildung und Entwicklung der Religion mitwirken, ist genug-

sam gezeigt worden und braucht hier nicht nochmals erörtert zu werden. In allen Geistesfähigkeiten liegt das Streben und Fragen nach dem Unendlichen, im Gewissen liegt die Antwort und der stärkste Antrieb, und in dem Allem besteht die religiöse Anlage.

A. Die Moral des Christenthums.

Durch die Ableitung der Religion aus dem sittlichen Bewußtsein ist uns der bestimmte Gang für die folgenden Betrachtungen an die Hand gegeben. Ruht die Religion auf dem Gewissen als ihrer Centralquelle und hat das Christenthum als die absolute Religion zunächst sich dadurch zu bewahrheiten, daß in ihm Alles dasjenige zur vollen Entfaltung kommt, was aus dem Gewissen unter der Denk- und Willensthätigkeit des Menschen als sogenannte natürliche Religion resultirt, so muß vor Allem der unmittelbare sittliche Inhalt des Gewissens in ihm seine Bestätigung und Entwicklung finden. Wenn wir also die christliche Religion als Bestätigung der natürlichen Religion betrachten, so beginnen wir mit der Untersuchung und Begründung der christlichen Moral. Dabei haben wir von der religiösen Begründung der christlichen Sittenlehre, von dem Zusammenhange, den Religion und Moral im Christenthum haben, vorerst abzusehen und die christliche Sittenlehre rein solche in's Auge zu fassen. Denn, wie wir gesehen haben, hat der sittliche Gehalt des Gewissens, wenn er auch zur Religion führt, doch in der unmittelbaren Gewissensaussage seinen selbständigen Bestand für sich. Dem entspricht es, daß auch eine wissenschaftliche Begründung des Christenthums, die einen geordneten Gang einhalten will, die Moral des Christenthums als Bestätigung der natürlichen Religion selbständig behandelt. Gegen diese Sonderung des Moralischen vom Religiösen im Christenthum scheint es nun allerdings zu sprechen, daß in diesem, wie es sich in seinen Quellen darstellt, Beides durchaus verbunden erscheint. Die sittlichen Forderungen Jesu und der Apostel stehen nicht nur in innigem Zusammenhange mit dem religiösen Leben, sondern sie haben religiöse Motive und Ziele. Die Liebe Gottes ist das erste Gebot und Gottes Vollkommenheit ist das Ideal, dem das sittliche Leben des Christen nachzustreben hat.

Gleichwohl fragt es sich sehr, ob nicht die wissenschaftliche

Untersuchung des Christenthums das Sittliche und Religiöse, das in den christlichen Religionsurkunden wie im christlichen Leben selbst verflochten erscheint, zu trennen berechtigt oder sogar verpflichtet ist.

Schon um einer äußeren Rücksicht willen empfiehlt sich die Trennung. Bekanntlich ziehen sich diejenigen, welche nicht nur mit dem kirchlichen Dogma, sondern überhaupt mit der religiösen Anschauung, welche der christlichen Religion nach ihren Quellen eigenthümlich ist, zerfallen sind, gleichwohl aber mit dem Christenthum zu brechen weder Verstand noch Muth genug haben oder gar noch als Vertheidiger des Christenthums sich aufwerfen zu müssen glauben, auf die christliche Moral als eine unbezwingbare Burg zurück. In ihr soll der absolute Vorzug des Christenthums beruhen. Insbesondere in der gegenwärtigen Zeit retten sich halbverzweifelte Anhänger des Christenthums in diese vermeintlich so sichere Position, sind aber auf diesem Boden selbst so in die Enge getrieben, daß ihre Gegenwehr einen sehr bedauerlichen Eindruck macht. Um so mehr aber bedarf die Frage, ob die christliche Religion nach der Seite ihrer Sittenlehre in absoluter Erhabenheit dastehe und ob gerade in ihr der eigenthümliche Werth des Christenthums liege, gesonderte Behandlung.

Eine äußere Rücksicht allein genügt nun allerdings nicht, um eine Anordnung in einem wissenschaftlichen System zu begründen; alle Theile in einem solchen und ihre Stellung muß sich vielmehr von innen ergeben. Wenn wir also der christlichen Moral im System der Apologetik eine gesonderte Stellung anweisen, so muß sich dies aus der Sache selbst ergeben. Das ist nun aber in der That der Fall. Wie die Wissenschaft, den Gesetzen des Denkens folgend und begrifflichen Unterschieden nachgehend, häufig in der Lage ist zu trennen, was in der geschichtlichen Erscheinung verwachsen auftritt, so haben wir auch hier das Moralische aus seiner geschichtlichen Verbindung mit dem Religiösen zu lösen und für sich zu behandeln. Wenn Christus seine moralischen Vorschriften stets in religiöser Einkleidung vorträgt, so rührt dies doch zunächst daher, daß er sich auf dem Boden einer bestimmten, historisch gegebenen Volksreligion befindet, daß er also zu Leuten spricht, in denen er nicht die ersten religiösen Vorstellungen und Gefühle zu erzeugen hatte, sondern bei denen er eine bestimmte religiöse An-

schauung schon vorfand, an welche er anzuknüpfen hatte. Noch mehr müssen die Sittenlehren der apostolischen Briefe durchaus auf religiösem Grunde ruhen, da die Apostel an christliche Gemeinden schreiben. Auch geht der Apostel Paulus in den zwei größeren von ihm aufbehaltenen Reden, in denen er sich an Heiden wendet, Apg. 14 und 17, nicht den Weg, zuerst nur das nackte moralische Bewußtsein zu wecken, von da zur Gotteserkenntniß und dann erst zum christlichen Glauben überzuführen. Das eine Mal, Apg. 14, knüpft er an den Glauben an die falschen Götter an und führt von da zum wahren Gott, das andere Mal, Apg. 17, ist sein Anknüpfungspunkt der Glaube an den unbekannten Gott, den er sofort als den bekannten verkündigt. Beide Male knüpft er eben an den religiösen Erscheinungen an, die sich ihm bei seinen Zuhörern darboten. Und so hat die evangelische Wahrheit in alter wie in neuer Zeit ihre verschiedenen, äußerlich bedingten Anknüpfungspunkte, die aufzufinden und zu benützen jeweils Sache der praktischen evangelischen Verkündigung ist. Diese manchfaltigen Anknüpfungspunkte sind aber zufällige und partikuläre. Die Sache der Wissenschaft aber ist es, auf das Nothwendige und Allgemeine zurückzugehen. So hat die Apologetik als Wissenschaft, wie sie das Christenthum in seiner universalen Bedeutung zu zeigen hat, auf den allen Menschen gemeinsamen Anknüpfungspunkt wie für die Religion überhaupt so für die christliche insbesondere zurückzugehen, als welchen wir das moralische Bewußtsein erkannt haben. Dem entspricht es dann, daß wir auch die Ethik des Christenthums aus der Verbindung mit dem Religiösen, in der es in den geschichtlichen Urkunden des Christenthums erscheint, herauslösen und es zunächst als etwas für sich Bestehendes in seiner Angemessenheit zu den Aussagen des natürlichen sittlichen Bewußtseins darlegen, um erst von da aus zu der religiösen Anschauung des Christenthums weiter zu schreiten. So gewinnen wir für unsere Begründung der christlichen Religion den Weg, welcher deren universaler Bestimmung entspricht. Das christliche Heil ist nicht nur für diejenigen da, die auf Grund ihres moralischen Bewußtseins und unter Beihülfe der ihnen historisch übermittelten Religion einen mehr oder weniger bestimmten religiösen Glauben schon haben, sondern es ist für die gesammte Menschheit da. Wo religiöse Ueberzeugung vorhanden ist, da ruht sie in erster Linie auf dem

Gewissen; wo sich noch keine findet, da ist wenigstens dieses als die Allen gemeinsame Religionsquelle vorhanden. Wo die christliche Wahrheit aber keinen andern als diesen allgemeinen Anknüpfungspunkt vorfindet, da ist es ihr Erstes, daß sie sich als Bestätigung der Gewissensaussagen ankündigt. Die wissenschaftliche Begründung des Christenthums hat aber gerade diesen Weg zu gehen, sie hat nichts vorauszusetzen als die moralische Anlage als die allgemeine Religionsquelle, sie hat von vorn anzufangen.

Es gehört nun allerdings zum Wesen der christlichen Moral, zum Religiösen hinaufzuführen, wie ja das sittliche Bewußtsein überhaupt zum Gottesglauben zu führen bestimmt ist. Diese wesentliche Beziehung zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen im Christenthum kann aber erst gezeigt werden, wenn von der geschichtlichen Verbindung beider abstrahirt und das Sittliche als solches in seinem für sich bestehenden Wesen zur Behandlung gekommen ist.

Demgemäß betrachten wir zuerst die Moral des Christenthums für sich allein, dann die Metaphysik des Christenthums, worauf wir erst zur Betrachtung der Verbindung Beider und ihren gegenseitigen Verhältnisses gelangen.

•

1. Die christliche Moral nach den neutestamentlichen Schriften.

Wenn wir die Sittenlehre Jesu und der Apostel aus dem neuen Testamente darlegen wollen, kommen wir glücklicher Weise über die kritischen Fragen leicht hinweg. Es bietet sich uns für diese Untersuchung gleich auf den ersten Blättern des neuen Testaments ein fester Boden dar in der Bergrede. Daß in dieser der eigentliche Kern der christlichen Sittenlehre liegt, ist von keiner Seite bestritten.*) Die Kritik hat sich bezüglich der Bergrede nur mit den zwei Fragen befaßt, erstens ob die in ihr zusammen-

*) Baur sagt, neutestamentliche Theologie, S. 64 f.: „Dieses sittliche Element, wie es in den einfachen Sätzen der Bergrede als der reinste und lauterste Inhalt der Lehre Jesu sich kundgibt, ist der eigentlich substantielle Kern des Christenthums, zu welchem alles Andere, so große Bedeutung es haben mag, in einem mehr oder minder secundären und zufälligen Verhältniß steht, die Grundlage, auf welche erst alles Andere gebaut werden kann."

gefaßten Aussprüche Jesu wirklich im Zusammenhang Einer Rede vorgetragen worden seien, oder ob nicht vielmehr anzunehmen sei, daß die verschiedenen Theile dieser Rede von Jesu zu verschiedenen Zeiten ausgesprochen und nur vom evangelischen Berichterstatter zu einem Ganzen vereinigt worden seien; und zweitens, welcher von den beiden Relationen der Bergrede, der bei Matthäus Cap. 5—7 oder der bei Lukas 6, 20—49 der Vorzug zu geben sei. Wie aber auch die Entscheidung über diese formalen Fragen ausfalle, für die Erkenntniß des substantiellen Inhaltes der Rede ist das nicht von Bedeutung.*)

Es läßt sich den Gründen, welche kritischer Seits gegen die Annahme, daß wir in den evangelischen Berichten die Bergrede in der Gestalt vor uns haben, wie sie von Jesu gehalten worden ist, vorgebracht werden, durchaus ihr Gewicht nicht absprechen, und die Apologetik, die sich frei gegenüber den geschichtlichen Fragen zu stellen hat, hat gar kein Interesse, sich hier abwehrend zu verhalten. Vor Allem ist nicht zu bestreiten, daß trotz den Verschiedenheiten, welche sich in den beiden Relationen bei Matthäus und Lukas finden, doch diese beiden Reden identisch sind. Wenn dagegen die ältere Harmonistik, um dem Zugeständnisse, daß bei dem einen oder dem andern Evangelisten ein Irrthum vorliege, zu entgehen, die beiden Reden für verschiedene erklärt hat mit Berufung auf den viel angewendeten Satz, Jesus müsse wichtige Theile seiner Lehre mehrmals vorgetragen und einzelne besonders hervorstechende Sentenzen auch wörtlich wiederholt haben, so entgegnet Strauß mit Recht: „So unbedenklich dieses Letztere von einzelnen Sentenzen zuzugeben ist, so entschieden ist es von längeren Ausführungen zu leugnen; ja selbst jene kurzen Gnomen wird der begabte und erfindungsreiche Lehrer jedesmal in anderer Stellung und Verbindung vorzubringen wissen, und unmöglich wird ein anderer als ein ganz dürftiger Kopf einen so bestimmt ausgeführten Anfang und Schluß, wie ihn die in Frage stehenden Reden an den Makaris-

*) „Die Rede macht im Ganzen unstreitig den Eindruck des Unmittelbaren und Ursprünglichen, und wenn irgend etwas, so gehört gewiß der so ganz den Geist einer lebensfrischen Polemik athmende antipharisäische Theil derselben zu dem Aechtesten, das aus dem Munde Jesu gekommen, in unsern Evangelien aufbewahrt worden ist." Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 685.

men und dem Bilde des auf Felſen oder auf Sand gebauten Hauſes haben, zu wiederholten Malen gebrauchen."*)

Muß alſo die Identität beider Reden zugegeben werden, ſo fragt es ſich, ob uns in der einen oder der andern oder vielleicht in keiner von beiden die Bergrede ſo aufbehalten iſt, wie ſie Chriſtus gehalten hat. Von keiner Beweiskraft gegen die Authenticität der Rede bei Matthäus iſt es zwar, wenn Baur argumentirt, als Inauguralrede, als welche ſie ſich doch darſtelle, könne ſie nur vor einer größeren Verſammlung gehalten worden ſein, dies ſetze aber voraus, „daß die Wirkſamkeit Jeſu ſchon damals nicht bloß längere Zeit gedauert, ſondern auch alles das, was ſie begleitete, die Aufmerkſamkeit des Volkes auf eine Weiſe auf ſich gezogen hatte, daß ihm auch ſchon an der nöthigen Empfänglichkeit für eine Rede von ſolchem Inhalt nicht fehlen konnte".**) Die Rede hat aber durch das 4, 23—25 Erzählte einen geſchichtlichen Hintergrund, durch den ſie genügend motivirt iſt. Berichtet der Evangeliſt da auch nur ſummariſch, ſo ſagt er doch immerhin genug, um eine förmliche Volksrede über den Inhalt der Lehre Jeſu und den Zweck ſeines Wirkens zu begründen. Wenn Jeſus nach Matth. 4, 23—25 einen großen Theil des Landes bereiſt, vom Reiche Gottes verkündigt, Kranke geheilt und mit ſeinem Wirken ſolches Aufſehen erregt hatte, daß das Volk ihm allenthalben her Kranke u. dgl. zuführte, ſo iſt es ſehr wohl denkbar, daß Jeſus ſich veranlaßt ſah, über den eigentlichen Zweck ſeiner Sendung einmal eine beſtimmte und genaue Auskunft zu geben.***) Ebenſowenig läßt ſich mit Baur†) aus der Planmäßigkeit, mit der die Rede angelegt iſt, ſchließen, ſie könne urſprünglich dieſe Form unmöglich gehabt haben. Denn wie will man behaupten, daß Jeſus, wenn er dem Volke, das ihn ſeiner allgemeinen Wirkſamkeit nach ſchon kannte, eine ausführlichere Belehrung über den Zweck ſeines Wirkens und ſeine Forderungen für ſeine Jüngerſchaft geben wollte, dies in planloſem Durcheinander wird gethan haben? Iſt nicht vielmehr nur das Gegentheil denkbar? Es iſt aber gar nicht richtig, daß die Bergpredigt ein logiſch geordnetes, in allen Theilen zuſammenhängendes

*) Leben Jeſu (I.), Bd. I., S. 636.

**) Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 587.

***) Vgl. auch Ebrard, Kritik der evangeliſchen Geſchichte, S. 427.

†) a. a. O., S. 586 f.

Ganze bildet. Ein richtiger Zusammenhang geht vielmehr nur etwas über die Hälfte der Bergpredigt hinaus; von 6, 19 an hört er auf und es folgen mehr oder minder vereinzelte Sentenzen,*) was unbedenklich zugestanden werden muß. Auch schon vorher will wenigstens die Einschiebung des Unser Vater nicht natürlich erscheinen, was selbst Ebrard einräumt,**) obwohl hier nicht gerade von einer Unterbrechung des Zusammenhanges die Rede sein kann. Diese Zusammenhangslosigkeit in Verbindung mit dem anderen Umstande, daß einzelne von den bei Matthäus in der Bergpredigt vereinigten Aussprüchen Jesu bei Lukas und auch bei Markus an andern Stellen vorkommen, führt nun allerdings zu dem Wahrscheinlichkeitsschlusse, daß wir in der Bergpredigt bei Matthäus eine mehr oder weniger freie Wiedergabe der ursprünglich von Jesu gehaltenen Bergrede mit Einschiebung anderer von Jesu bei verschiedenen Gelegenheiten vorgetragenen Sentenzen und Reden vor uns haben, eine Ansicht, welche durch die Vorliebe des Matthäus für Mittheilung längerer Lehrvorträge Jesu noch bestätigt wird. Ebendahin führt auch die Unklarheit, in welcher wir bei Matthäus darüber bleiben, an wen die Rede eigentlich gerichtet sein soll, an die Jünger oder an das Volk. Denn nicht nur erscheint nach 5, 1 die Rede an die Jünger gehalten, während 7, 28 der Eindruck geschildert wird, den sie auf das Volk gemacht habe, sondern es sind auch thatsächlich solche Aussprüche, welche recht wohl vor dem ganzen Volke gethan worden sein können, mit solchen vermischt, die sich nur für die Jünger eignen, wie namentlich 5, 13—16. Daß aber Jesus zunächst zu den ihn in nächster Nähe umstehenden Jüngern, dann aber mit weiterer Beziehung auf das ferner stehende Volk geredet habe, ist doch nur ein Gedanke, der sich gar zu sehr als Ausflucht kennzeichnet. Dazu wird ja der Jüngerkreis erst später gebildet.***)

Haben wir nun beim ersten Evangelisten nicht die ursprüngliche Form der Bergrede, so folgt daraus natürlich nicht im Mindesten, daß dieselbe bei Lukas zu finden sei. Sieht man aber die

*) Vgl. Strauß, a. a. O., S. 638.

**) a. a. O., S. 427 f. Vgl. Strauß, S. 648.

***) Der Versuch Keim's, Geschichte Jesu, Bd. II., S. 23 ff. und 229 ff., eine Volkspredigt und eine Bergpredigt bestimmt zu sondern, ist bei den gegenwärtigen Mitteln der Untersuchung undurchführbar.

Relation des Letzteren an, so findet man nicht mehr Fluß und Zusammenhang der Rede als bei Matthäus, und Strauß sagt richtig: „Indessen auch bei Lukas hat man theils in seiner Bergrede Stellen gefunden, wo der unterbrochene Zusammenhang auf Lücken schließen läßt, und Zusätze, welche schwerlich ursprünglich sind; theils ist die richtigere Stellung derjenigen Aussprüche, welche er an andern Orten hat, mitunter sehr zweifelhaft gefunden worden, weswegen in diesem Stücke Lukas nichts vor Matthäus voraus hat.“*) Stehen in dieser Hinsicht die beiden Relationen wesentlich sich gleich, so ist des Weiteren wegen mangelnder Mittel der Untersuchung zu gar keiner Entscheidung darüber zu gelangen, ob die eine oder die andere sich mehr der ursprünglichen Form der Rede nähert. Es ist eben so, wie wieder Strauß richtig bemerkt, „daß die körnigen Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten, wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt und als Gerölle an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten“. Immerhin aber finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, „daß Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt hat, während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen größeren Redemassen, liegen geblieben sind, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte.“**) Darum und noch mehr aus dem Grunde, weil die Bergrede bei Matthäus ein vollständigeres Ganze bildet als bei Lukas, haben wir der Relation des Ersteren den Vorzug zu geben.

Wir stellen uns also auf den Boden des Matthäusevangeliums und entnehmen aus dieser Quelle die reinen ethischen Vorschriften der Bergpredigt. Wir übergehen dabei die Seligpreisungen, da die in ihnen enthaltenen sittlichen Forderungen religiösen Cha-

*) S. 640.
**) S. 652 f.

rakter an sich tragen und das Erlösungsbedürfniß, von dem wir hier noch absehen müssen, in den Makarismen sich ausgedrückt findet, und gehen sofort zur Schilderung der δικαιοσύνη oder sittlichen Rechtbeschaffenheit, welche Jesus fordert und an sechs Beispielen, die lediglich der zweiten Tafel des Dekalogs entnommen sind, sich also nur auf unser Verhalten gegen die Nebenmenschen beziehen, anschaulich macht. Er setzt die Rechtbeschaffenheit, die er fordert, in Gegensatz zur äußerlichen Gesetzeserfüllung der Pharisäer. Dies zeigt er zuerst an dem Gebote: Du sollst nicht tödten.*) Die Pharisäer hielten sich in ihrer Auslegung und Anwendung dieses Verbotes lediglich an die äußere That, wie es die rein buchstäbliche Auffassung forderte. Christus als Vollender des Gesetzes zeigt dagegen, daß diese gewöhnliche jüdische Moral den vollen Umfang des Verbotes nicht erschöpfe; das Gesetz, erklärt er, verdammt vielmehr den Mord bis in die leisesten Anfänge der Gesinnung. Die Strafe, welche auf den Mord gesetzt ist, bestimmt er schon für den ersten Keim und Anfang, der dem thätlichen Ausbruche zu Grunde liegt, den Zorn; für noch strafbarer erklärt er die Aeußerung des Zornes in kränkenden Worten; auf den Mord selbst, ja überhaupt auf thätliche Zornesausbrüche geht er gar nicht ein. Gesetzt aber, es sei ein Zorn vorhanden, so soll lieber die heiligste Cultushandlung unterlassen werden, als daß die Versöhnung aufgeschoben werde. Der Ordnung des Dekaloges folgend geht darauf Christus zu dem Gebot über den Ehebruch. Während die pharisäische Auffassung dieses Gebot nur auf den factischen Ehebruch bezog, die ehebrecherische Begierde außer Acht lassend, erklärt er schon diese für eine Handlung, welche von dem Gebot wider den Ehebruch umfaßt wird. Wie er aber bei dem Gebot: Du sollst nicht tödten, gezeigt hat, daß man, um den Zorn des Bruders aufzuheben, auch die heilige Handlung des Opferns hintansetzen müsse, so fügt er nun bei diesem Gebote bei, daß man, um der unreinen Lust zu entgehen, in unbedingter Selbstverleugnung auch das Theuerste aufzuopfern bereit sein müsse. Ja, noch mehr; auch jede Ehescheidung, die nicht wegen Ehebruchs, also auf Grundder factisch schon aufgehobenen Ehe, vollzogen wird, sowie jede Wiederverehe-

*) Vgl. Tholuck, die Bergpredigt; Meyer, Commentar zum neuen Testament; Baur, neutestamentliche Theologie, S. 48.

lichung ohne jenen alleinigen Scheidungsgrund Geschiedener, weist Jesus um der Unauflöslichkeit des Ehebundes willen in das Gebiet des Ehebruchs. Wenn Jesus weiter V. 33 auf das Verbot der falschen Eide übergeht, so scheint er damit die Gebote, welche unser Verhalten gegen die Menschen normiren, zu verlassen und auf das religiöse Gebiet überzugehen. Was er aber einschärfen will, ist schlichte Wahrhaftigkeit im Verkehr mit dem Nächsten. Es gehört also auch dieser Theil seiner Gesetzeserklärung vornehmlich dem moralischen Gebiete an. Gegenüber der pharisäischen Beschränkung des Gebotes über den Eid auf die an Gott gethanen Gelübde erklärt er ganz allgemein: brauchet anstatt des Eides die einfache Versicherung; aber euer Ja im Worte muß auch ein Ja in der That sein. Von dem Gebote der Wahrhaftigkeit wendet er sich zu dem der Nächstenliebe, die er zunächst als selbstverleugnende Nachgiebigkeit gegenüber geschehenem Unrechte einschärft. Im alttestamentlichen Gesetze war wie in andern Gesetzen des Alterthums das jus talionis: Auge um Auge, Zahn um Zahn, zur Grundlage des Strafrechts gemacht. Diese gerichtliche Norm mußte der selbstsüchtige Sinn der Schriftgelehrten zur Norm für das gewöhnliche Leben, zum Deckungsmittel für die Befriedigung der Rachsucht gemacht haben. Dagegen soll der Christ, wo er verletzt ist, anstatt von dem Gegner sein Recht zu fordern, zur äußersten Nachgiebigkeit bereit sein und wo von ihm gefordert wird, sich dem Bittenden nicht entziehen. Im unmittelbaren Zusammenhang damit steht das V. 43 folgende Gebot der allgemeinen Nächstenliebe, das er wieder gegen pharisäische Mißdeutung und Mißbrauch alttestamentlicher Gesetzesaussprüche verkündet. In dem Gebote 3. Mos. 19, 18: Du sollst deinen Nächsten lieben, machten die Pharisäer aus dem Nächsten, oder genauer, dem Volksgenossen*) den Freund und fügten dem Gebote als selbstfolgenden Gegensatz den Haß des Feindes bei. Des Christen Liebe aber soll eine schlechthin allgemeine, auch die Feinde umfassende sein, und zwar eine ganze Liebe, in Gesinnung, Wort, That und Fürbitte.

Das Charakteristische an dieser Gesetzesauslegung ist ein Doppeltes. Einmal wird der Umfang der Gesetzeserfüllung dahin bestimmt, daß das gesammte Leben des Menschen, nicht nur sein

*) רֵעֵהוּ

äußeres, sondern auch und in erster Linie sein inneres Thun von ihm umfaßt sein soll. Die Gerechtigkeit soll vor Allem in der Gesinnung ruhen. Damit hängt innig das Zweite zusammen: es wird ein inneres Princip der Gesetzeserfüllung aufgestellt, das der Liebe. Beides erhält noch weitere Ausführung, theils durch das Cap. 6, 1—18 über die Art der Ausübung der Gerechtigkeit Gesagte, theils durch die genauere Bestimmung der Liebe 7, 12. Alle Uebung der Gerechtigkeit ist werthlos, wenn sie um äußerer, weltlicher, eigennütziger Zwecke willen geschieht. Die Liebe aber wird in dem Grundsatze formulirt: Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen; an dem eigenen Bedürfnisse hat der Mensch den Maßstab für das, was er Andern zu leisten hat.

Vom Princip der Liebe aus soll die Sittlichkeit in der Gesinnung wurzeln und von hier aus den ganzen Menschen umfassen, womit jede Beschränkung, jede Halbheit und jeder heuchlerische Schein ausgeschlossen ist. Das ist die Summa der christlichen Sittenlehre, wie sie aus dem Munde Jesu in der Bergpredigt ausgesprochen wurde.

Was sich sonst in der Lehre Jesu von Sittlichkeitsvorschriften findet, bringt kein neues Moment mehr hinzu, sondern ist nur entweder Wiederholung oder Consequenz dieses einfachen Grundsatzes. Auf die Frage nach dem obersten Gebot oder, was man zu thun habe, um zum ewigen Leben zu gelangen, weist Jesus Matth. 22, 36—40. Luk. 10, 27 nächst dem Gebot der Gottesliebe auf das der Nächstenliebe. Auf die Frage, wer der Nächste sei, den man zu lieben habe, gibt Jesus in dem Gleichnisse vom barmherzigen Samariter Luk. 10, 29—35 die Antwort: jeder, der unserer Hülfe bedarf, und kennzeichnet eben dort die Liebe als uneigennützig. Von Herzen muß die Liebe kommen Matth. 22, 37, wie auch das Böse aus dem Herzen kommt Marc. 7, 21—23, und soll sich äußern wie im Geben und Helfen Luk. 10, 29—35 so im Vergeben Matth. 18, 35, im Unterlassen liebloser Richtens über die Fehler Anderer Matth. 7, 1—5 wie in der Demuth Luk. 14, 7—11.

Wenn wir nun von der Lehre Jesu zu der der Apostel übergehen, so wenden wir uns zuerst zum Hauptapostel, zu Paulus.

Obwohl selbstverständlich die Ethik des Apostels Paulus nur im Zusammenhange mit seiner religiösen Weltanschauung erscheint,

so läßt sich doch eine reine Sittenlehre aus seinen Briefen gewinnen. Einmal kennt Paulus ein allgemein menschliches Sittengesetz. Ganz abgesehen von der religiösen Bestimmtheit, hat jeder Mensch in seinem Gewissen die unbedingte Norm des sittlich Guten Röm. 2, 15. Und bezüglich dieses allgemein menschlichen Gesetzes gewinnen wir schon die Bestimmung, daß dasselbe nicht nur die äußere Handlungsweise normirt und richtet, sondern auch seine Gesinnung, nicht nur das einzelne Thun, sondern das gesammte Sein des Menschen. Dies geht aus der Parallelisirung des Gewissensgesetzes mit dem alttestamentlichen Gesetze hervor. Beide werden Röm. 7 unter Einen Begriff gebracht; die Verbindlichkeit beider ist dieselbe. Beim alttestamentlichen Gesetze aber wird Gal. 3, 10 nach 5. Mos. 27, 26 das Verbleiben im Gesetze gefordert, was sich doch jedenfalls auf die ganze Person mit ihrem sittlichen Habitus bezieht.

Nähere Bestimmungen über den Inhalt dieses allgemeinen Sittengesetzes werden nun allerdings nicht gegeben, und ist deshalb das Genauere der sittlichen Verpflichtung den in den paulinischen Briefen zerstreuten Ermahnungen zum sittlichen Wandel und Beschreibungen des christlich-sittlichen Lebens zu entnehmen. Diese Ermahnungen setzen aber das christliche Glaubensleben voraus, und was der Apostel beschreibt, ist eben das specifisch christlich-sittliche Leben. Da aber das Christenthum als Erlösungsreligion die Wiederherstellung des normalen sittlichen Verhältnisses bezweckt, so ist eben der sittliche Wandel, wie er von den Christen gefordert wird, der der allgemeinen sittlichen Idee entsprechende. Daher können wir, von der religiösen Motivirung absehend, die christliche Ethik des Paulus als Ethik im allgemeinen Sinne gebrauchen.

Das sittlich Gute, das außer der allgemeinen Benennung *τὸ ἀγαθόν* Gal. 6, 10 nach seinen verschiedenen Seiten als das Schöne *τὸ καλόν* 2. Kor. 13, 7, als Güte *ἀγαθωσύνη*, als Rechtbeschaffenheit *δικαιοσύνη* und Wahrheit *ἀλήθεια* Ephes. 5, 9 bezeichnet oder noch weiter als das Wahre, Ehrwürdige, Rechte, Reine, Liebenswürdige und Wohllautende (*ὅσα ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα* Phil. 4, 8) auseinander gelegt wird, soll sich wie im äußern so im innern Leben realisiren. Beide Gebiete werden in der summarischen Ermahnung in der eben angeführten Stelle Phil. 4, 8. 9 neben einander genannt: *ταῦτα λογίζεσθε*, das erwäget V. 8, und *ταῦτα πράσσετε*,

das thuet V. 9. Der Wandel (περιπατεῖν) des Christen bewegt sich in einem doppelten Elemente, einem inneren und einem äußeren. Jenes ist die habituelle Bestimmtheit des Sinnens und Strebens, die Gesinnung φρονεῖν, τό φρόνημα, dieses ist das Werk τὸ ἔργον.*) Vgl. Röm. 6, 4. Ephes. 5, 2. 8. Röm. 12, 16. 15, 5. 8, 4. 7. Kol. 1, 10. Ephes. 2, 10.

Beides, Gesinnung und Werke, hat seine Wurzel und innere Einheit in der Liebe. Sie, die das Gegentheil aller Selbstsucht ist 1. Kor. 13, 5, ist die subjective Quelle, aus der alles sittlich Gute kommt, daher ohne sie auch die größte Begabung und die größte Leistung werthlos ist 1. Kor. 13. Ohne sie würden die einzelnen Tugenden und Werke sich nicht zu einem harmonischen Ganzen vereinigen, sie ist das Band der Vollkommenheit Kol. 3, 14. In ihr liegt die Erfüllung des Gesetzes Röm. 13, 10.

Da die Liebe das Princip des sittlichen Lebens ist und da in ihr die Beziehung zu persönlichen Objecten liegt, so folgen aus ihr die näheren Bestimmungen über unsere sittliche Verpflichtung. Die persönlichen Objecte, auf welche unsere Liebesthätigkeit gerichtet sein soll, können sein: Gott, der Nächste und wir selbst. Von der Verpflichtung der Selbstliebe weiß aber Paulus so wenig etwas als Christus. Wie diesem die Selbstliebe etwas Selbstverständliches ist, das nicht geboten zu werden braucht, und er vielmehr in den Bedürfnissen des eigenen Selbst den Maßstab für die Leistungen zum Besten Anderer erkennt, so eignet sich auch Paulus das; Liebe deinen Nächsten wie dich selbst an Röm. 13, 9. Von sittlicher Verpflichtung gegen sich selbst ist überhaupt nur in einer Stelle der paulinischen Briefe die Rede Tit. 2, 12. Dort wird das Verhalten der Christen nach den drei Richtungen bezeichnet: gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott. Die Verpflichtung in ersterer Richtung wird durch σωφρόνως ausgedrückt, welches Wort nichts Anderes als den Begriff der Selbstbeherrschung enthält.**) Alle übrigen Erörterungen über die sittliche Thätigkeit, wie sie sich auf das eigene Selbst zu beziehen hat, stehen bei Paulus unter dem Gesichtspunkte der Heiligung.***)

*) Vgl. Ernesti, die Ethik des Apostels Paulus, S. 68.
**) Vgl. Huther, z. d. St.
***) Vgl. Ernesti, a. a. O., S. 77.

Da nun weiter von dem sittlichen Verhalten gegenüber Gott an diesem Orte ganz abgesehen werden muß, so bleibt uns nur das Gebiet der Nächstenliebe.

Als allgemeinste Eigenschaften der Nächstenliebe wird, wie dies im Begriff der Liebe selbst liegt, gefordert, daß sie ungeheuchelt, wahr sei: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος Röm. 12, 9, und selbst verleugnend bis zur Aufopferung.*) Sieht man auf die Erweisungsformen derselben, so erscheint sie zunächst in der Form der Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, vermöge der wir dem Nächsten, seine Würde achtend, geben, was ihm gebührt Tit. 2, 12. Phil. 4, 8, und uns vor dem Gegentheil, dem ἀδικεῖν, Unrecht zufügen, hüten 1. Kor. 6, 8. Kol. 3, 25. Röm. 13, 9. Sie gibt dem Nächsten Alles, worauf er einen gerechten Anspruch hat Röm. 13, 7, und zeigt sich in den rechtlich geordneten Verbindlichkeiten nicht nur als Ehrlichkeit, sondern auch als Billigkeit, ἰσότης Röm. 4, 1. In der Gedankenmittheilung an Andere offenbart sie sich als Wahrhaftigkeit durch treue Darstellung unsrer Gedanken für Andere Ephes. 4, 25. Kol. 3, 9. Gegenüber dem persönlichen Werthe Anderer zeigt sie sich als Ehrerbietung im Verkehr mit Solchen, die ihrer Stellung nach solche zu fordern haben, Röm. 13, 7, und als Bescheidenheit, die bei aller Werthschätzung des eigenen Selbst Phil. 3, 12—14. 1. Kor. 15, 10 sich bescheidet mit dem, was Einem verliehen ist, sich Andern unterordnet und nicht nach Hohem trachtet Röm. 12, 10. 16. Phil. 2, 3. Röm. 12, 3. Die zweite Grundform der Liebeserweisung ist die Güte χρηστότης 2. Kor. 6, 6. Gal. 5, 22. Kol. 3, 12, d. h. die Gesinnung, welche das Wohl des Nächsten nach Kräften zu fördern bestrebt ist. Sie ist erstens Theilnahme, welche sich freut mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden Röm. 12, 15, im Gegensatz zum Neid und zur Schadenfreude 1. Kor. 13, 4. 6, und zweitens Dienstfertigkeit, die bestrebt ist, die eigenen Kräfte und Güter zum Besten des Nächsten anzuwenden Gal. 5, 13, und sogar einen rechtmäßigen Vortheil zum Nutzen Anderer aufzugeben bereit ist 1. Kor. 10, 24. 9, 4—12. Insbesondere erweist sich diese Dienstfertigkeit als Mildthätigkeit gegen Dürftige 1. Tim. 6, 17—19. Gal. 6, 10. 2. Kor. 9, 7. Diese Mildthätigkeit soll, anstatt Aufhebens

*) Vgl. Erneſti, S. 97 ff.

zu machen von dem, was sie thut, in einfachem Sinn geübt werden und sie darf trotz aller unangenehmen Erfahrungen, die dabei gemacht werden, nicht ermüden Röm. 12, 8. Gal. 6, 9. Gegenüber den Mängeln und Fehlern des Nächsten erweist sich die Liebe endlich als Langmuth, μακροθυμία 1. Kor. 13, 4. Tit. 3, 2, die entweder Herablassung und Schonung ist, wo man es mit intellectuellen oder sittlichen Mängeln zu thun hat Gal. 6, 1, oder als Friedfertigkeit, wo Einem Anfeindung begegnet Röm. 12, 18. Wo das einträchtige Verhältniß mit dem Nächsten gestört ist, erscheint die Friedfertigkeit als Bereitwilligkeit, das friedliche Verhältniß wiederherzustellen, oder als Versöhnlichkeit, die sich steigert bis zur Feindesliebe, welche den Gegner durch Wohlthun zu gewinnen sucht Kol. 3, 13. Röm. 12, 14. 20. 21.

Wie das Princip der Sittlichkeit sich zu einer Manchfaltigkeit von guten Gesinnungen und Werken gegenüber den einzelnen Menschen besondert, so auch rücksichtlich der concreten Gemeinschaften, in welche wir uns gestellt finden. Und wie die δικαιοσύνη die erste Form ist, in der die Nächstenliebe sich bethätigt, so fordert die christliche Pflicht auch im Bereich dieser Gemeinschaft dasjenige Verhalten, welches im Wesen derselben begründet ist. Die Ehe wird nach dem Wort des Herrn als unzertrennliche Gemeinschaft betrachtet 1. Kor. 7, 10—14. Das eheliche Zusammenleben soll keusch und treu sein 1. Kor. 7, 5, der Gatte soll gegen die Gattin sich selbst verleugnende Liebe üben, darin er sie liebt wie das eigene Ich Ephes. 5, 28; um der aus der Geschlechtsverschiedenheit folgenden Unterordnung des Weibes unter den Mann wird jenem die Pflicht des Dienens auferlegt 1. Kor. 11, 8 f. Kol. 3, 18 f. In dem Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern haben jene die Pflicht der Zucht und Ermahnung zu erfüllen, ohne in überstrenge, ungerechte oder leidenschaftliche Behandlung zu verfallen, durch welche die Kinder zum Zorne gereizt werden. Die Kinder aber haben Vater und Mutter zu ehren und ihnen zu gehorchen Ephes. 6, 1—4. Kol. 3, 20 f. Im Verhältniß der Herrschaften und der Dienenden wird die Ueber- und Unterordnung anerkannt, jede falsche Gleichheit ausgeschlossen, die wirkliche Gleichheit aber, die Alle verbindet, betont Ephes. 6, 5—9. Kol. 3, 22—25. Was endlich die Staatsgemeinschaft betrifft, so wird der Obrigkeit die Gewalt zugesprochen, welche sie zum Wohl der Unterthanen anzuwenden hat, diesen aber

die Pflicht des Gehorsams, nicht allein um des Zwanges, sondern vielmehr um des Gewissens willen, auferlegt Röm. 14, 1—7.

Das ist in kurzen Zügen das Ganze der Sittenlehre, wie sie in den paulinischen Briefen sich niedergelegt findet. Weitere Entwicklungen in genaueres Detail oder nach neuen Seiten sind auch in den übrigen neutestamentlichen Schriften nicht anzutreffen; aber überall begegnen uns dieselben sittlichen Grundsätze. Es ist dieselbe Anschauung von unsrer sittlichen Verpflichtung, wenn im Hebräerbriefe 10, 24 zur gegenseitigen Anregung zur Liebe und guten Werken ermahnt wird, wenn Gastfreundschaft 13, 1 f. u. s. w. gefordert wird. Auch im ersten Briefe Petri erscheint die Liebe als der Mittelpunkt des christlichen Lebens 1, 22. 2, 17.*) Sie soll ungeheuchelt sein und aus dem Herzen kommen, daher alle Erscheinungen des Egoismus: Bosheit, Neid, Heuchelei, Betrug, Verleumdung dem christlichen Leben ferne sein müssen 2, 1. Dagegen kommt aus der Liebe Mitgefühl, Barmherzigkeit, Freundlichkeit, Demuth 5, 5 und Sanftmuth 3, 16. Uebt sich die Liebe auch in erster Linie gegenüber den Glaubensgenossen, so weiß sie doch Jedem die ihm gebührende Ehre zu erweisen 2, 17. 3, 7. So wird den Christen auch die Pflicht eingeschärft, der menschlichen Ordnung sich zu unterwerfen 2, 13, was besonders gegenüber der obrigkeitlichen Ordnung gilt 2, 13—17.

Daß diese christliche Moral, wie wir sie aus den Evangelien und apostolischen Briefen eruirt haben, ein in sich geschlossenes, harmonisches Ganze bildet, ist so unmittelbar einleuchtend, daß es gar keiner Ausführung bedarf, und wir können daher ohne Weiteres zur Verhandlung mit den Gegensätzen schreiten.

2. Die christliche Moral und das praktische Leben.

Die christliche Moral bietet den Gegnern einen dreifachen Angriffspunkt, einmal bezüglich ihrer praktischen Anwendbarkeit, zweitens bezüglich ihres ethischen Werthes, gemessen an der Idee des Sittlichen, und drittens in Hinsicht ihrer Originalität.

Wir beginnen mit der Besprechung des ersten Punktes.

Es versteht sich, daß eine Sittenlehre nicht ein in der Luft schwebendes Ideal vorhalten darf, sondern daß sie für's wirkliche

*) Vgl. auch Weiß, neutestamentliche Theologie, S. 158 ff.

Leben bestimmt sein muß. Gerade nach dieser Seite hin bietet aber die christliche Moral die allerersten Bedenken. Einer der häufigsten Vorwürfe, die im gemeinen Leben dem Christenthum gemacht werden, ist, daß seine Vorschriften absolut undurchführbar sind, wobei man sich hauptsächlich an die Gebote Christi in der Bergpredigt hält, die in ihrer Fassung am meisten anstößig erscheinen. Dieser allverbreitete Gegensatz hat auch eine wenigstens halbwissenschaftliche Darstellung gefunden in einem Buch von Fernau*), an das wir uns deshalb halten wollen.

Der Verfasser dieser gehässigen Schrift sucht auszuführen, daß alle speciell christlichen Vorschriften ganz unbrauchbar und unanwendbar für's praktische Leben seien und deshalb weder von einzelnen Christen noch von christlichen Staaten ausgeführt werden. Die Nächstenliebe sei ein ganz unbrauchbarer Idealismus, der bis jetzt noch nicht im Geringsten zur Durchführung gekommen sei. Bei allen bedeutenden oder unbedeutenden, allgemeinen oder individuellen menschlichen Verhältnissen werden mit völliger Nichtachtung der idealen Vorschriften Christi keinerlei Opfer gebracht, sondern das allgemein menschliche Gesetz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, regiere noch heute mit derselben unerbittlichen Strenge wie vor dreitausend Jahren die Welt, und so werde es fortgehen, so lange die Menschheit besteht.

Dies wird an den Vorschriften der Bergpredigt des Genaueren nachzuweisen gesucht. Der Satz Christi Matth. 5, 22: wer seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig, wird als der „schrecklichste Unsinn" bezeichnet, „kein einziger unsrer sogenannten Christen handelt darnach und zwar, weil es sich im Leben gar nicht durchführen läßt, dem nicht zu zürnen, der uns gerechte Ursache des Zürnens gegeben". Ueber die weitere Stelle, welche die Pflicht der Versöhnlichkeit einschärft V. 23—25: Darum wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe u. s. w., wird bemerkt: „Die Stelle laborirt an der Allgemeinheit, die sie für's praktische Leben ganz unanwendbar und ganz untauglich macht. Christus sagt gar nicht, unter welchen Bedingungen wir uns mit unserm Bruder aussöhnen und unserm Widersacher willfährig sein sollen, sondern ganz allgemein:

*) Das Christenthum und das praktische Leben, Leipzig 1868. Vgl. vornehmlich S. 196 ff.

Versöhne dich mit deinem Bruder und sei bald deinem Widersacher willfährig. Meint die Kirche hier wieder, daß es sich von selbst versteht, daß Christus nur gemeint hat, dies solle geschehen, wenn es überhaupt möglich und gemäß den Umständen nützlich und thunlich sei, so brauchte das Christus nicht erst zu sagen, denn das thut jeder vernünftige und gebildete Mensch von selbst, gleichviel ob er Heide, Jude oder Christ ist. Soll die Stelle aber doch in ihrer speciellen christlichen Allgemeinheit Geltung behalten, so folgt daraus: 1) daß es sehr wenige oder gar keine wahren Christen gibt, weil Tausende und aber Tausende allsonntäglich ihre Gabe auf dem Altar opfern, ohne sich vorher mit ihren Brüdern auszusöhnen, und Tausende und aber Tausende der sogenannten Christen nicht bald ihrem Widersacher willfährig sind, sondern die Sonne auf- und niedergehen lassen über ihrem Zorn, und 2) indem diese Forderungen Christus als einen fanatischen Idealisten kennzeichnen, daß sie für das praktische Leben ganz unanwendbar und unausführbar sind. Was sollte aus der Menschheit werden, wenn das erste Gebot wäre, uns mit unsern Brüdern auf jeden Fall auszusöhnen und unsern Widersachern willfährig zu sein, ohne nach dem Grunde des Zwiespaltes zu fragen? Von dieser bedingten Aussöhnung sagt aber Christus nichts, und es könnte leicht kommen, daß die von ihm gebotene Aussöhnung und Willfährigkeit eine zehnmal größere Sünde als der bestehende Zwiespalt wäre. Christus hat aber sicher diese allgemeine, ganz bedingungslose Aussöhnung gefordert, denn sie stimmt ganz mit unendlich vielen anderen idealistisch-fanatischen Forderungen überein, die ebenso wie diese wegen ihrer Allgemeinheit für's praktische Leben ganz unausführbar und nutzlos sind." Auch was Jesus über die Ehe sagt, wird verworfen, weil es Niemanden gebe, der seinen Forderungen nachzukommen vermöge. Selbst die einfache und klare Vorschrift über den Eid werde mit Ausnahme dieser oder jener unbedeutenden Secte nirgends beobachtet. Ueber den vielbesprochenen Grundsatz V. 39—42: Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, sondern so dir Jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar, wird erklärt: „Jeder, der diese Worte mit unparteiischem Geiste betrachtet, wird zugeben, daß sie überspannte idealistisch-fanatische Ergüsse sind, daß sie Vorschriften enthalten, die für Engel unnöthig, für Menschen im prakti-

schen Leben unmöglich sind. Wer aber auch nur vom ersten bis bis zum letzten aller derer, die sich Christen nennen, vom Kaiser und König bis zum Bettelmann und vom Papst und Erzbischof bis hinunter zum untersten Kirchendiener, hat denn auch nur die geringste Idee sie zu befolgen?" „Wie nichtssagend", heißt es ferner, „ist die Forderung in V. 42 in ihrer Allgemeinheit: Gib dem, der dich bittet, und entziehe dich nicht von dem, der dir abborgen will. Wo finden wir den ersten wirklichen Christen unter den Millionen sogenannter Christen, der dieser Vorschrift nachkäme? Würde die hier von Christus hingestellte Vorschrift in ihrer Allgemeinheit ausgeführt, so würde es in sehr kurzer Zeit Niemand mehr geben, der etwas zu geben oder zu borgen hätte. Kein vernünftiger Christ kümmert sich daher auch nur im Geringsten um diese Vorschrift Christi, sondern handelt in vorkommenden Fällen wie jeder andere vernünftige Mensch, der sich nicht zur christlichen Gemeinschaft rechnet; wo er gibt, wenn er gebeten wird, wo er sich nicht abwendet, wenn man von ihm borgen will, geschieht dies nach reiflicher Erwägung der Umstände; hier geben, dort verweigern wir; hier borgen, dort versagen wir."

Weiterer Beispiele bedürfen wir nicht. Das Mitgetheilte genügt, um den Geist und die Beweismethode dieses Angriffs zu kennen und für unsere Widerlegung den bestimmten Anhalt zu gewinnen. In erster Linie hält sich jener an die mißverständliche Form der Vorschriften Jesu. Jesus redet in kurzer, sententiöser Weise, die, wie sie geeignet ist, die Wahrheit als lebendiges Samenkorn in die Seele des Ungebildeten wie des Geistreichen und Gelehrten einzusenken, so dem Mißverständnisse Anlaß gibt für denjenigen, welcher, anstatt auf den Wahrheitskern zu sehen, lieber an der äußeren Hülle mäkelt. Das ist ja überhaupt die Art der Sprüchwörter. Will man sich lediglich an den Buchstaben halten, so wird es bei einer großen Zahl derselben nicht schwer werden, den pursten Unsinn herauszubringen, wie bekanntlich die Streiche Eulenspiegels in nichts Anderem bestanden als darin, daß er nach buchstäblichem Verständnisse von Sprüchwörtern oder Ausdrücken des gewöhnlichen Lebens handelte. Auf dieselbe Weise bringt der Herr Dr. Fernau und ihm nach eine Unzahl oberflächlicher Menschen aus den Sittensprüchen Jesu Unsinn heraus, während, wenn man sie mit Verstand als das betrachtet, was sie sind, als Sitten-

sprüche eines Volksredners, besonders noch auf orientalischem Boden, sie ihr Befremdliches verlieren. Mit Verstand betrachtet, haben sie auch Verstand. Gut sagt Tholuck*): „Zur Natur der volksthümlichen Rede gehört wesentlich, daß sie einfach und daß sie eindringlich sei, wie die Nation, die sich in neuerer Zeit auf volksthümliche Beredsamkeit am besten versteht, es ausdrückt: der Volksredner muß in broad plain terms sprechen. Nichts nun ist diesem Charakter der Rede mehr zuwider als logisch abgemessene Distinctionen und juristische Verklausulirungen; kurz und körnig stellt der Volksredner sein Wort hin und rechnet auf den sensus communis seiner Zuhörer als interpres. In dieser einfachen, bündigen, körnigen Weise redet auch Christus: Wer dich bittet, dem gib, sagt er — auch ein Messer dem Mörder? Die Ausnahme lehret der Geist. Geben ist seliger denn nehmen (Apg. 20, 35) — also soll ich nie ein Geschenk nehmen? Die Beschränkung lehret der Geist. Wenn du ein Mahl machst, so lade nicht deine Freunde und Brüder, sondern die Krüppel (Luk. 14, 12) — bei einem Mahle darf ich also nie meine Freunde einladen? Die Beschränkung lehret der Geist. Ihr Kinder seid gehorsam den Eltern in allen Dingen (Kol. 3, 20) — also auch wenn sie Sünde gebieten? Die Ausnahme lehret der Geist. Vergib dem Nächsten nicht sieben, sondern siebenzigmal siebenmal (Matth. 18, 22) — also einundsiebenzigmal siebenmal nicht? Die Antwort gibt der Geist. So rechnet die heilige Schrift als ein ächtes Volksbuch, ohne durch Verklausulirungen ihrer Gebote ihnen den Nerv abzuschneiden, allenthalben auf den Geist als Ausleger und kann ohne ihn nur mißverstanden werden." Es kann überhaupt vernünftiger Weise gar nicht erwartet werden, daß Wahrheiten, welche das sittliche Leben der Menschheit bestimmen sollen, in platt verständlicher Weise gegeben werden. Sollen sie ihren Werth und ihre Anziehungskraft für die verschiedensten Individuen und auseinanderliegendsten Zeiten bewahren, so müssen sie stets neu anregend den menschlichen Geist in Mitthätigkeit versetzen.

Wir wollen uns übrigens auch hier nicht auf allgemeine Bemerkungen beschränken, sondern das richtige Verständniß an einigen besonders angegriffenen Geboten Christi darlegen.

---

*) Auslegung der Bergpredigt, S. 167.

Sehen wir noch einmal Matth. 5, 22 an, so ergibt sich uns die bestimmte Begrenzung, in der das Verbot des Zürnens zu verstehen ist, leicht aus dem Zwecke, den Jesus bei seiner Gesetzeserklärung im Auge hat. Dieser ist kein anderer, als gegenüber der bloß äußeren juridischen Auffassung des Gesetzes die sittliche in ihrem vollen Umfang hervorzuheben. Wenn die jüdische Moral das Gebot: Du sollst nicht tödten, nur auf das Verbrechen des Mordes bezieht, so erschöpft sie den Umfang des Gebotes nicht, vielmehr wird von diesem der Brudermord bis in seinen Anfang in der Gesinnung verfolgt. Das Zürnen als tiefste Wurzel des Mordes und alle die Ausbrüche des Zornes, die der bürgerlichen Gerichtsbarkeit nicht unterliegen, sind je nach ihrem Grade als Verletzungen des Gebotes strafbar. Darnach kann das Zürnen nicht absolut genommen, sondern es muß als ein solches aufgefaßt werden, welches seiner Art nach die Quelle des Mordes ist. „Wir haben daher hier nur an ein solches ὀργίζεσθαι, ῥακά und μωρέ Sagen zu denken, welches wirklich mit dem φωνεύειν als äußerem Acte auf Einer Linie liegt, sowie andrerseits das Gesetz Gottes auch nur ein solches φωνεύειν verbietet, dem nicht ein der Herrschaft der Erkenntniß, mithin auch nicht dem Gesetze untergeordnetes ὀργίζεσθαι vorangegangen ist. So wenig als daher durch das Gebot des Nichttödtens das Tödten der Obrigkeit, welches an Gottes Statt geschieht, aufgehoben wird, ebensowenig durch dieses Gebot ein solches Zürnen oder μωρέ Sagen, wie es von Christo geschieht, denn da dieses bei Christo aus einem Affecte hervorging, welcher der Quelle, dem Objecte und dem Maße nach unter dem göttlichen Gesetze stand, so wäre auch nie aus demselben ein Mord hervorgegangen. Das Zürnen, aus welchem der Mord hervorgeht, und das Zürnen eines Christus ist daher nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach verschieden, es liegt auf einer ganz andern Linie.“*) Bekanntlich hätte, wenn das Gebot Jesu absolut zu verstehen wäre, er selbst sich gegen dasselbe versündigt; der Affect des Zornes wird ihm Marc. 3, 5 beigelegt, und Thoren nennt er nicht nur die Pharisäer Matth. 23, 17. 19, sondern auch die eigenen Jünger Luk. 24, 25. Versteht man aber unter dem Zürnen nur ein solches, das Quelle des Brudermordes sein kann, so steht

*) Tholuck, S. 184 f.

Jesu eigenes Verhalten in keinem Widerspruch mit seinem Gebote, und Niemand wird dann vernünftiger Weise mit Dr. Fernau dieses für einen Unsinn erklären können. Ganz übereinstimmend mit unsrer Erklärung ist es auch, wenn Paulus Ephes. 4, 26 Zürnen und Sündigen von einander scheidet und Gal. 1, 3 die Galater thöricht nennt.

Durch diese Erklärung fällt nun auch das nöthige Licht auf den Zusatz V. 23—26. Es versteht sich nun, daß auch die Pflicht der Versöhnlichkeit, welche Jesus hier einschärft, nicht absolut gemeint sein kann. Der Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden ist kein anderer als der: Wenn durch einen solchen Zorn der Friede gebrochen ist, so soll lieber die heiligste Cultushandlung als die Versöhnung aufgeschoben werden u. s. w. Nur in dem Falle also, wenn der soeben näher bezeichnete Zorn die Ursache eines Zwiespaltes ist, wird die schleunigste Versöhnung zur Pflicht gemacht, wobei noch wohl zu beachten ist, daß Jesus die Rachsucht seiner Zeit vor Augen hat, welche die pharisäische Frömmigkeit durch genaue Befolgung der rituellen Vorschriften glaubte bedecken zu können. Von einem Zerwürfnisse dagegen, wo auf der einen Seite das Unrecht und auf der andern gerechter Zorn ist, ist gar nicht die Rede. Dagegen geht aus dem Verhalten Christi, insbesondere gegen die Pharisäer hervor, daß es durchaus nicht in seinem Sinne ist, über dem Bösen die Augen zuzudrücken und mit aller Welt unter jeder Bedingung Freundschaft zu halten, wie auch der Apostel Paulus keine absolute Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit predigt, sondern sagt: Ist's möglich, so viel an euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden, Röm. 12, 18.

Nach diesem Verständnisse der Stelle fallen daher die Angriffe des Dr. Fernau dahin. Er hat völlig Unrecht, Jesus nach den hier aufgestellten Forderungen einen fanatischen Idealisten zu nennen. Jesus verlangt gar nicht, daß man sich mit Jedem und unter jeder Bedingung versöhnen solle. Wenn dagegen der Herr Fernau meint: wollte Jesus nur das Gebot der Versöhnlichkeit unter gewissen Bedingungen aussprechen, so hätte er das besonders sagen sollen, so versteht er die ganze Redeweise Jesu nicht, die nicht darauf eingerichtet ist, Alles bis in's Kleinste platt verständlich zu machen, sondern auf entgegenkommende geistige Thätigkeit des Hörers rechnet. Erklärt aber dieser Held des Unglaubens auf der andern Seite: habe Jesus nur sagen wollen, man solle sich versöhnen, wenn es

sittlich und vernünftig geboten sei, so sei dies eine überflüssige Bemerkung von ihm gewesen, indem dies jeder vernünftige und gebildete Mensch von selber thue, so ist ihm allerdings insofern Recht zu geben, als jeder Mensch, der nicht intellectuell und sittlich ganz tief steht, diese Pflicht in seinem sittlichen Bewußtsein trägt. Sehr falsch aber ist es, wenn der Aufklärungsritter meint, daß jeder Vernünftige und Gebildete diese Pflicht auch wirklich übet. Dr. Fernau muß ein sehr schlechter Menschenkenner sein, da er die Menschen für so versöhnlich hält. Bekanntlich spielt die Rachsucht nicht allein in niederen, sondern auch in hohen Kreisen eine sehr große Rolle, und nicht allein gegenüber erlittenem Unrecht, sondern auch und noch viel mehr gegenüber der Bestrafung begangenen Unrechts. Beleidigungen einzugestehen und zurückzunehmen, begangenes Unrecht gut zu machen und zur Versöhnung bereit zu sein, hält, wie Jeder weiß, auch bei Leuten, denen man Vernunft und Bildung keineswegs abstreiten kann, sehr schwer; groß aber ist allenthalben die Sucht Andern zu schaden und Recht zu behalten, auch wo man offenbar Unrecht hat. Und gerade deswegen, weil die Pflicht der Versöhnlichkeit im sittlichen Bewußtsein des Menschen liegt, aber so selten darnach gehandelt wird, war es durchaus nichts Ueberflüssiges, sondern etwas sehr Nothwendiges, daß Jesus, an das Gewissen seiner Zuhörer sprechend, diese Pflicht von neuem einschärfte. Dem gewissenhaften Erwägen der Christen ist es dann überlassen, in den einzelnen Fällen zu entscheiden, wo die Versöhnlichkeit ihre Grenze hat, wo das Unrecht zu ertragen, wo und in welcher Weise ihm entgegenzutreten ist, ob die Obrigkeit anzurufen oder einfach der Verkehr abzubrechen ist u. s. w.

Es bedarf nun keiner weiteren Begründung mehr, daß auch die Vorschrift V. 38—42 nicht wörtlich zu verstehen ist. Jesus redet zunächst gegen das allgemein übliche Verhalten der Israeliten, welche im gewöhnlichen Verkehr gegen den Grundsatz der Wiedervergeltung das Gebot der Barmherzigkeit ganz außer Acht setzten, und im Weiteren gegen die allgemeine Neigung der Menschen zur Rache und zum selbstsüchtigen Verschließen gegen die Noth Anderer. Wenn er sagt, wir sollen dem, der uns auf den rechten Backen schlägt, den linken auch darbieten, so ist das eben nach Art der Sentenzen stark ausgedrückt und ist nur anzusehen als „die Antithese gegen die Neigung des natürlichen Menschen, dem, der uns

einen Schlag gibt, zwei dafür zu geben".*) Jesus selbst hat auch nicht nach dem Wortlaute seines Ausspruches gehandelt Joh. 18, 23, ebensowenig die Apostel Apg. 16, 35. 22, 25. 23, 3. 25, 10. Gleicherweise ist es durchaus nicht Grundsatz der christlichen Moral, Jedem zu geben, was ihm nur einfallen könnte von uns zu verlangen. Auch die christliche Mildthätigkeit hat ihre Grenzen, und was Jesus in seiner Allgemeinheit ausspricht, dafür gibt schon der Apostel Paulus gewisse Gesetze an, wenn er z. B. 1. Tim. 5, 8 die Sorge für die Angehörigen obenan stellt, und Gal. 6, 10 ermahnt, beim Spenden von Wohlthaten zu allermeist der Glaubensgenossen zu gedenken.

Die Auffassung und die praktische Befolgung der einzelnen Gebote muß überhaupt geleitet sein durch den Blick auf das Ganze. Die christliche Sittenlehre ist kein Conglomerat einzelner Gebote, sondern ein harmonisches Ganzes, das sein Princip in der Liebe hat und dessen einzelne Theile nicht mit einander in Conflict treten dürfen. Wenn Jesus die Gottes- und Menschenliebe als oberstes Gebot aufstellt, so versteht sich, daß alle andern Gebote, die er den Christen zur Pflicht macht, nur soweit zu erfüllen sind, als es mit jenen Hauptgeboten im Einklange steht.

Nach der Hinwegräumung der Mißverständnisse, die sich an die Gebote christlicher Sittlichkeit gehängt haben, ist es sehr leicht, den Einwand zu beseitigen, daß dieselben für's praktische Leben nicht taugen. Es ist ganz richtig, daß dieselben, buchstäblich verstanden, von Niemandem erfüllt werden. Aber ihre buchstäbliche Durchführung wird auch von Niemandem gefordert und ist weder von Jesu selbst noch von den Aposteln geleistet worden. Wollte Jemand versuchen, dieselben nach ihrem wörtlichen Verstande praktisch zu machen, so geriethe er bei dem einen Gebote in Collision mit dem andern und nicht selten wäre die Erfüllung des einen Gebotes die Verletzung des höchsten. Wenn sich aber einzelne christliche Secten an den Buchstaben gehängt haben, so sind dies eben Auswüchse, an denen ja die Geschichte des Christenthums so reich ist.

Sieht man aber von diesen theils kurzsichtigen theils boshaften Mißverständnissen der christlichen Sittenlehre ab, so wird man gewiß nicht behaupten können, sie sei einem fanatischen Idealismus entsprungen und für das wirkliche Leben werthlos. Es bedarf gar

*) Palmer, Die Moral des Christenthums, S. 371.

keiner Ausführung, daß es sehr gut in der Welt stünde, wenn die Liebe allgemeiner Grundsatz im menschlichen Verkehr wäre und Jeder dem Andern dasjenige gewähren würde, was er selber in gleicher Lage von ihm erwartete. Nicht nur alle Verbrechen, sondern auch alle kleineren Verletzungen des Nächsten hätten ein Ende und der allgemeine Friede wäre erreicht. Die Thätigkeit, die volle Kraftentfaltung des Einzelnen wäre dadurch nicht im Mindesten gehemmt, denn die Liebe gebietet nicht, auf das Eigene zu verzichten, sondern nur den Andern in seiner Sphäre gewähren zu lassen und je nach den Verhältnissen zu unterstützen, wie man dasselbe für sich in Anspruch nimmt. Ja die Entwicklung und Verwerthung der eigenen Kraft wäre vielmehr gefördert, da die unzähligen Hemmnisse, die uns die Selbstsucht Anderer in den Weg legt, hinweggeräumt wären.

Daß es in der Welt nicht so steht, ist so bekannt, daß wir darüber nicht erst von Dr. Fernau brauchen belehrt zu werden. Selbst bei Solchen, die das Christenthum amtlich vertreten, ist die Zahl derer nicht gering, welchen das Princip der christlichen Moral völlig fremd ist. Es gibt genug Pfarrer und Kirchenräthe, deren Lebensprincip ist, mit möglichster Berechnung der Menschen und Verhältnisse sich selbst zum Schaden Anderer vorwärts zu bringen. Der wahre Christ ist überhaupt unter allen Ständen ein „seltener Vogel" (Luther). Daß es aber gar Niemanden gebe, der sich an die Gebote der christlichen Moral hält, ist unwahr. Die Geschichte der christlichen Kirche weist neben dem vielen Trüben, das in ihr in Verhältnissen und Personen sich findet, manche in reiner Erhabenheit leuchtende Vorbilder wahrhaft christlichen Lebens dar, und in den einflußreichsten Stellungen wie in den bescheidensten und verborgensten Lebenskreisen gibt es Einzelne, die ihren Wandel nach den Grundsätzen christlicher Sittlichkeit zu gestalten bestrebt sind und deren Leben reich ist an Handlungen christlicher Liebe. Leicht wird es ihnen allerdings nicht, ihre christliche Gesinnung praktisch durchzuführen. Denn da sie sich nicht der Gleichgesinntheit der Menge zu erfreuen haben, so stoßen sie auf gar manchen Widerstand, und Undank, Mißkennung, Verunglimpfung, Zurücksetzung, wenn nicht Schlimmeres, haben sie in größerem oder geringerem Grade zu erfahren. Nicht minder bereitet ihnen die eigene natürliche Neigung zur Selbstsucht manchen Kampf, und auch bei ihnen

können wohl noch einzelne Handlungen vorkommen, die vor dem Urtheil des Sittengesetzes nicht bestehen, wie in der diesseitigen Welt die Fehler aus dem sittlichen Gebiete so wenig ganz zu entfernen sind als die Irrthümer aus dem Gebiete der Erkenntniß. Bei Fehlern im Einzelnen hat aber doch das Leben im Ganzen den Charakter des Christlichen, und auf diesen, auf den sittlichen Habitus eben kommt es an. Jesus selber war auch durchaus nicht der, mit Dr. Fernau zu reden, „idealistisch-fanatischen" Meinung, seine Lebensgrundsätze würden zur allgemeinen Durchführung in der Welt gelangen. Er hat den Weg der Christen als einen schmalen bezeichnet, den Wenige finden, Matth. 7, 14, und seinen Jüngern den Haß der Welt in Aussicht gestellt, Matth. 10. Und die Briefe der Apostel sind voll von Ermahnungen zum Beharren im christlichen Wandel, der als ein Kampf dargestellt wird, 1. Kor. 9, 24—27.

3. Die christliche Moral und die sittliche Idee.

1.

Daß die christliche Sittenlehre, richtig verstanden, im praktischen Leben anwendbar ist, haben wir bewiesen. Daß ihre Durchführung große Schwierigkeiten hat und daß in Wirklichkeit von den Wenigsten, die sich Christen nennen, nach ihnen gehandelt wird, kann natürlich kein Beweis gegen ihre Richtigkeit sein, und ein erbärmlicheres Argument als das: die christliche Sittenlehre ist werthlos, weil die Menschen sie nicht befolgen, kann es gar nicht geben. Die christliche Moral muß nach ihrer Angemessenheit zur sittlichen Idee geprüft werden.

Man sollte erwarten, daß, da Jesu Sittenlehre Idealismus vorgeworfen wird, man ihr wenigstens den Vorzug einer idealen Sittlichkeit lassen würde. Aber auch nach dieser Seite wird sie angegriffen. Anstatt der im menschlichen Bewußtsein liegenden Idee des Sittlichen zu entsprechen, soll sie dem Menschen überhaupt völlig fremd sein. Die Liebe als sittliches Princip wird verworfen und die Selbstsucht für die richtige Triebfeder des menschlichen Handelns erklärt. Gegen das Gebot: Liebe deinen Nächsten als dich selbst, eifert Dr. Fernau*): „Der Mensch müßte nicht Mensch sein und tausendfache Bedürfnisse haben, deren Befriedigung er im

*) S. 207.

harten Kampf mit der Welt und seinen Mitmenschen erringen muß, um solche Vorschriften auszuführen. Der Mensch ist von Natur selbstsüchtig, ist durch die Verhältnisse auf Selbstsucht angewiesen und kann ohne dieselbe gar nicht bestehen; denjenigen Menschen, der gar keine Selbstsucht hat, finden wir nach vierundzwanzig Stunden im Rinnstein." Die Feindesliebe gar wird als völlige Unnatur verworfen. „Den Feind zu lieben, ist unmöglich; denn der Begriff Liebe schließt eine durch einnehmende Eigenschaften eines Menschen erweckte Zuneigung in sich; wo keine Eigenschaften bestehen, welche einen einnehmenden Eindruck machen, da kann auch keine Liebe hervorgerufen werden; den zu lieben, der Einem nur Böses anzuthun sucht, ist also eine pure Unmöglichkeit; überhaupt lassen sich Gefühle auch nicht befehlen oder durch den eigenen Willen erzwingen."*) Merkwürdig aber ist, daß das Gebot der Nächstenliebe nach der Fassung Jesu selber wieder auf Selbstsucht hinauslaufen soll. Nach dieser Seite ficht Müller**) das mit der Nächstenliebe identische Gebot: Thut Andern, was ihr wollt, daß sie euch thun, an. „Es zeigt sich", sagt er, „daß auch das Gebot: Thut Andern, was ihr wollt, daß sie euch thun, nicht sittliches Gebot sein kann, wenn die befohlene Rücksicht auf die Reciprocität zugleich Motiv des Handelns sein und die Leistung nur durch die Erwartung der Gegenleistung bedingt erscheinen soll. Wollte man dies auf die Liebe anwenden, so hätte man den Nächsten nur zu lieben, weil und insoweit man von ihm wieder geliebt zu werden erwartet, was aber Jesus als noch nicht sittlich bezeichnet, Matth. 5, 46—47. Als Motiv verstanden, ist die Anweisung auf die Reciprocität eine hausbackene Philistermoral, die für das praktische Leben ganz nützlich sein mag, aber doch nur an die Adresse des nüchternsten berechnenden Egoismus geht und der ethischen Gesinnung nur schaden kann. Man könnte den obigen Satz nur dadurch haltbar zu machen wähnen, daß man die Erwartung der Gegenleistung eliminirt und den Satz nur als Merkmal und Maßstab zur Feststellung des sittlichen oder unsittlichen Charakters einer That bestehen läßt, so daß er nur für Ziel und Inhalt der Ethik (die Gerechtigkeit des Resultats), nicht für Motiv, Triebfedern und

*) Richard von der Alm, Theologische Briefe, Bd. III., S. 440.
**) Briefe über die christliche Religion, S. 106 f.

Entstehungsweise des sittlichen Handelns maßgebend ist. Aber abgesehen von der Unnatürlichkeit und undurchführbaren Willkürlichkeit dieser Trennung und Zerreißung muß selbst von diesem Gesichtspunkt aus der fragliche Satz völlig ungenügend erscheinen, da nirgends im sittlichen Handeln die Reciprocität eine vollkommene, sondern stets mehr oder minder modificirte, oft kaum erkennbare, nicht selten geradezu unmögliche ist. Die Eltern können nicht von ihren Kindern die Gegenleistung erwarten, wieder erzogen zu werden, und die Rückwärtsverweisung auf die von ihren Eltern empfangene Erziehung ist vielleicht unzutreffend, falls dieselben ihre Pflicht versäumt haben oder durch den Tod oder sonstwie an der Erfüllung verhindert waren. Der Sterbende, der seinem Todfeinde vergibt und Großmuth erweist, kann von diesem keine Gegenleistung erwarten u. s. w. Man sieht, das Princip ist in jeder Beziehung ungenügend und mangelhaft. Daß Jesus dasselbe als gleichberechtigt, ja sogar als identisch mit dem: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, behandeln konnte, beweist, wie wenig er die Reinheit, Tiefe und Entwicklungsfähigkeit dieses alten mosaischen Satzes geahnt hat, wie er denn auch nirgends versucht hat, aus ihm concrete Folgerungen zu ziehen."

Es ist ein trauriges, aber sehr charakteristisches Zeichen für viele Gegner des Christenthums, daß sie der Selbstsucht als dem menschlichen Lebensprincip das Wort reden müssen. Von diesem Standpunkte ist allerdings kein Uebergang zum Christenthum möglich, wohl aber bezeichnet derselbe einen Rückgang von der eigenthümlichen Höhe, die dem Menschengeschlechte gegeben ist.

Sieht man aber von moralischer Beurtheilung ab und betrachtet die Behauptung, daß die Selbstsucht die einzige Triebfeder des menschlichen Handelns sei und sein müsse, rein theoretisch, so verdient sie jedenfalls in hohem Grade den Vorwurf der Oberflächlichkeit, den wir in diesem Stücke auch gegen Schopenhauer*) erheben.

---

*) Schopenhauer sagt, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 196 f., W. W. Bd. IV: „Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Thiere ist der Egoismus d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein ... Dieser Egoismus ist im Thiere wie im Menschen mit dem innersten Kern und Wesen desselben auf's genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen in der Regel alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst

Allerdings gehört die Selbstsucht zum Wesen des Menschen, aber richtig und mit der nöthigen Beschränkung verstanden. In der ganzen Natur ist der Trieb das Bewegende, und will man diesen allgemeinen Trieb Willen nennen, so kann man allerdings mit Schopenhauer vom Willen in der Natur reden. Jedes lebende Wesen, jeder Organismus hat mit der Kraft des Seins den Trieb, sich selbst zu erhalten, geltend zu machen, zu entfalten. So hat auch jedes menschliche Individuum als Selbst den Trieb, sich eben als solches zu erhalten, zu bethätigen, nach seinen verschiedenen Seiten zu entfalten und gegenüber Anderen zu wahren und zur Geltung zu bringen. Dieser Trieb als bewußter ist Selbstliebe. Da nun sowohl der Trieb der Selbsterhaltung und Selbstentwicklung als auch das Bewußtsein zum Wesen des Menschen gehört und durch die Verbindung beider jener ein bewußter wird, so gehört die Selbstliebe zum Wesen des Menschen, und dies eben ist der correcte Ausdruck für den bewußten Selbsttrieb, die auf das eigene Selbst gerichtete Neigung, während das Wort Selbstsucht deren Ausartung bezeichnet, diejenige Willensrichtung, welche die Geltendmachung des eigenen Selbst im Gegensatz gegen die Vorschriften des Sittengesetzes sucht.

Daß wir ein Sittengesetz in uns tragen, das Bewußtsein eines unser ganzes inneres und äußeres Leben umfassenden Soll, haben wir längst erkannt. Das Vorhandensein des sittlichen Bewußtseins als Gemeingutes jeder menschlichen Seele ist eine feststehende Thatsache, die nur der größte Starrsinn im Interesse eines Systems, das für Sittlichkeit keinen Raum hat, abzuleugnen wagen kann. Wir haben weiter erkannt, daß dieses Sittengesetz nicht eine bloße Formalbestimmung für unser Handeln ist, sondern einen be-

---

ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der Egoismus ist seiner Natur nach grenzenlos: der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht womöglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln ... Der Egoismus ist kolossal; er überragt die Welt. Denn wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde."

stimmten Inhalt hat, als der sich uns die allgemeine, aber auch Alles umfassende Bestimmung ergab, Jedem das Seine zu geben.

Bei dieser Thatsache, daß mit dem menschlichen Bewußtsein auch das Bewußtsein des Sittengesetzes gegeben ist, das dem Menschen aus der Beschränktheit des individuellen Selbst sich zum Allgemeinen zu erheben gebietet, könnten wir nun stehen bleiben und damit den Vorwurf, daß die christliche Moral der auf Selbstsucht angelegten menschlichen Natur widerspreche, für beseitigt erachten. Wir kommen einmal von diesem Bewußtsein gar nicht los sowenig als von den Denkgesetzen, und so könnte der Hinweis auf diese Thatsache genügen.

Will man aber von dieser Thatsache noch weiter zurückgehen und die Frage aufwerfen, welche die Philosophie allerdings stellen kann, warum gerade das suum cuique der Inhalt des moralischen Soll ist, so vermögen wir auch darauf Antwort zu geben und damit auch den letzten Zweifel zu heben.

Wir wollen also einmal nur die Vorstellung des Soll im allgemeinsten Sinne als gegeben voraussetzen und es gänzlich unbestimmt lassen, was der Inhalt dieser Vorstellung ist; diesen suchen wir vielmehr. Wenn wir ihn nicht als gegeben annehmen, so können wir ihn nur aus dem Begriffe des Seinsollens gewinnen.*) Was sein soll, wird betrachtet als noch nicht wirklich seiend, sondern nur als möglich. Diese Möglichkeit ist aber, da das Seinsollen ein unbedingtes ist, abgesehen von der Fähigkeit zur Verwirklichung, nicht als Daseinsmöglichkeit, sondern nur als Denkmöglichkeit zu fassen. Es fragt sich also: mit welchem unter allen denkmöglichen Begriffen ist das Prädicat des Seinsollens in unauflöslicher Verbindung? Das Seinsollen als Eigenschaft eines gedachten Objectes ist die Bestimmung, daß dasselbe die Veranlassung in sich trägt, aus der bloß gedachten Möglichkeit zum Sein überzugehen. Es gibt aber zwei verschiedene Veranlassungen eines Denkmöglichen, zum Sein überzugehen: die eine ist die metaphysische und heißt Müssen, die andere ist die moralische und heißt Sollen. Das Denkmögliche hat wie jede Möglichkeit in

*) Wir reproduciren hier die Deduction des sittlich Guten, wie sie in dem scharfsinnigen Buche von Rud. Seydel: Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden, 1874, vorgetragen ist.

seinem Begriffe die Doppelheit des Könnens und des Gekonnten. Wie nun das Denkmögliche der Betrachtung diese beiden Seiten darbietet, das Daß des Könnens und das Was des Gekonnten, so auch die Veranlassung zum Sein, die sich an den Begriff eines Denkmöglichen knüpft, sie betrifft entweder das Können als Können oder den Inhalt des in dem Begriff Gesetzten. Die Veranlassung zum Sein der ersten Art ist die metaphysische und heißt Ursache, die der zweiten die ethische, die, weil durch Zielvorstellungen bestimmt, die teleologische genannt werden kann. „Die Güte oder das unbedingte Seinsollen eines Denkmöglichen ist eine Eigenschaft seines Inhalts, desjenigen Etwas, welches gedacht wurde, aber sagt schlechterdings nichts darüber aus und hängt nicht davon ab, ob das Gedachtwerdenkönnen dieses Inhalts auch Seinkönnen oder Seinmüssen sei oder vielleicht reale Unmöglichkeit einschließe.“*) Wir haben also, um den Inhalt des Soll zu finden, nach einem solchen Gedankeninhalte zu suchen, dessen denknothwendiges Prädicat es ist, daß er als Ziel gedacht werden muß oder verwirklicht werden soll. Zu diesem Behufe müssen wir den Begriff Ziel näher ansehen. Unter Ziel versteht man nicht einen bloßen Endzustand als solchen, sondern es ist im Zielbegriffe eine Beziehung des Endes zum Anfang gegeben, und zwar so, daß das Ende oder die Verwirklichung nicht nur als möglich, sondern als vorgesetzt gedacht wird. Das Ziel ist also die Verwirklichung durch Wahl, es ist die Uebereinstimmung mit dem Vorgesetzten, dem Gewollten, in ihm liegt die Beziehung auf einen Willen. Ein solches Erreichtsein nun setzt Vergleichung zwischen dem Erreichten und dem Vorgesetzten voraus. Ein Ziel kann darum nur realisirt sein in einem erkennenden, geistigen Wesen, ein Ziel ist nur erreicht für das Bewußtsein eines erkennenden Wesens. Das Erkennen, das Bewußtsein ist aber nur eine Form, in welcher sich etwas als für das Subject realisirt kundgibt; neben ihm steht noch die andere Form des Empfindens oder Fühlens. Im Wissen ist ein Object in rein gegenständlicher Weise für das Subject vorhanden, im Gefühle in zuständlicher. Das Wissen enthält nur das logische Urtheil, daß die im Ziel erreichte Verwirklichung sich mit dem vorgestellten und gewollten Möglichen deckt. Damit aber, daß das bloße Ur-

*) Seydel, S. 126 f.

theil vollzogen wird: es ist erreicht, ist das auf das Subject bezogene Für noch nicht gewonnen. Nur wenn zum Bewußtsein die Empfindung tritt, findet sich das Vermißte ein. Die Empfindung ist das Organ für das Thatsächliche in seiner Beziehung zum Subject, also auch das Organ für das thatsächliche Erreichtsein in Beziehung zum Subject. Diese Empfindung des thatsächlichen Erreichtseins ist Wohlempfindung, Gefühl der Befriedigung. Der Zielbegriff faßt also in sich die Verwirklichung des Wohls, der Begriff des Erreichtseins für die Empfindung oder des Wohles ist das eigentliche constituirende Merkmal des Begriffes Ziel. Der Zielbegriff im absoluten Sinne ist darnach „die Allverwirklichung des Denkmöglichen, sofern durch dieselbe das Befriedigungsgefühl des Erreichtseins mit Bewußtsein realisirt wird".*) Diese Allverwirklichung befriedigenden Daseins oder das unbeschränkte Wohl, das Wohl schlechthin ist demnach das absolut Seinsollende. Dieser Begriff des unbeschränkten, unendlichen Wohldaseins schließt jeden Egoismus aus. „Nicht das Eigenwohl, nicht die eigene Befriedigung des jedesmal ethisch sich bestimmenden Willenssubjectes ist es, was unter dem Begriffe der Befriedigung oder des Wohles als das constituirende Merkmal des absoluten Zielbegriffes erkannt wurde. Vielmehr würde ein wollendes Subject, das ausschließlich seine eigene Befriedigung sich zum Ziel setzte, also dabei ausdrücklich das mögliche Wohl anderer Wesen von seiner Zielsetzung abtrennte, — es würde dieses fremde Wohl dadurch doch als etwas seinem Willen Gleichgiltiges, wo nicht von ihm positiv Verhindertes, in seinen Willen aufnehmen: es würde also, negativ oder positiv, das Nichtsein des fremden Wohles sich zum Ziele setzen, d. h. es würde ein Ziel setzen, von welchem wir gezeigt haben, daß es dem Begriffe des Zieles zuwiderläuft. Das Gute ist das positive Dasein, die positive Verwirklichung der ganzen Unendlichkeit möglicher Wesen, welche Wohl empfinden können, und das Dasein aller positiven Mittel ihres Wohls."**) Als das Subject, welches diese ethische Aufgabe zu verwirklichen hat, ist zunächst nur das allgemeine freie Vernunftsubject, das ethische Subject schlechthin gedacht: es ist durch diese Deduction nur bestimmt, was unter allem Denkmöglichen

*) Seydel, S. 145.
**) S. 146.

Willensinhalt sein, was überhaupt gewollt werden soll. Mit dieser Bestimmung in ihrer Allgemeinheit ist aber auch implicite die ethische Aufgabe jedes Einzelsubjects bezeichnet. Jedes individuelle Vernunftsubject hat nach seinem Antheil an der allgemeinen Vernunft und innerhalb seiner Schranken so zu wollen, wie überhaupt gewollt werden soll. Das universelle Tugendgebot hat den Inhalt jedes individuellen Willens zu bilden, nur mit der Beschränkung, die dem Einzelsubject als solchem anhaftet. Wie also der gute oder seinsollende Wille, sofern das allgemeine Ursubject seine Voraussetzung bildet, der auf das unbeschränkte Wohldasein gerichtete Wille ist, so ist der individuelle Wille gut, der in der ganzen Sphäre seines Denkens und Könnens die darin als möglich gesetzten Arten des Wohldaseins zu seinen Zielen setzt.

Dieses auf deductivem Wege gewonnene Resultat, was ist es Anderes als was Jeder als unmittelbare Aussage seines Gewissens in sich trägt? Will man überhaupt eine moralische Aufgabe noch festhalten, so wird man zu keiner anderen Fassung derselben kommen können als zu der bezeichneten, man mag bei der Untersuchung einen Weg gehen, welchen man wolle. Diejenigen dagegen, welche die Selbstsucht für das ausschließliche Princip des menschlichen Lebens erklären, verwickeln sich, wenn sie gleichwohl einen Unterschied zwischen moralischen und antimoralischen Handlungen statuiren, in die gröbsten Widersprüche; von jenem Standpunkte aus gibt es nur eine Consequenz: die Leugnung aller Moralität, die Aufhebung aller Zurechnung und aller Strafgerichtsbarkeit. Der Widerspruch ist z. B. sehr deutlich bei Schopenhauer, der, obgleich er den Egoismus für die unbegrenzte Triebfeder alles menschlichen Denkens und Handelns erklärt, dennoch Handlungen von moralischem Werthe kennt. Was ist aber das Kriterium der moralischen Handlungen? Schopenhauer gibt folgende Antwort: „Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschlichen Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Wortes. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige wäre, den moralischen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es accessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer

Handlung von moralischem Werth."*) Anstatt nun aber von dieser ganz richtigen Unterscheidung weiterzugehen zur Aufstellung eines dem Egoismus entgegengesetzten menschlichen Lebensprincips, das sich mit der Bestimmung: Soll an den menschlichen Willen zur thatsächlichen Verwirklichung wendet, womit aber der Egoismus als unendliche Grundtriebfeder aufgehoben wäre, bleibt Schopenhauer bei seiner ersten Aufstellung stehen. Wie sind nun aber der ausschließliche Egoismus und die Moralität als sein Gegensatz mit einander zu vereinigen? Dies wird so versucht: „Wenn meine Handlung ganz allein des Andern wegen geschehen soll, so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein, so wie bei allen andern Handlungen das meinige es ist." Wie aber ist es möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern ebenso unmittelbar meinen Willen bewege wie mein eigenes? „Offenbar nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin, also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar wie sonst nur das meinige. Dies setzt aber nothwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines."**) Das Mitleid also ist die Quelle der Moral. Das Mitleid selbst aber ist nichts Anderes als eine Ausgeburt des Egoismus. So kommt der Unterschied zwischen Moral und Antimoral auf nichts heraus. Wie wenig sich aber Schopenhauer dabei beruhigen kann, dafür ist Beweis, daß er das Uebergehen des Egoismus in die Form des Mitleides nicht zu begreifen vermag. „Allerdings," sagt er, „ist dieser Vorgang erstaunungswürdig, ja mysteriös. Er ist in Wahrheit das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Speculation einen Schritt wagen kann."***) So geht es hier wie sonst noch: man flüchtet in das Gebiet des Mysteriösen, wenn man Thatsachen mit der einmal festgestellten und eigensinnig festgehaltenen Theorie nicht zu vereinigen vermag. Sieht man aber bei Schopenhauer vom Widerspruche ab, so erkennt man bei ihm wieder das Eine und

*) Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 204.
**) a. a. O., S. 208.
***) S. 209.

selbe, was Einem bei jedem Versuch, das Moralprincip aufzufinden, und wenn er noch so verschroben ist, begegnet, daß das Moralprincip in nichts Anderem gefunden werden kann als in dem Gebote, das Wohl des Anderen ebenso zu suchen wie das seinige.

Vergleicht man nun das durch psychologische Analyse sowohl als auf deductivem Wege gefundene allgemein menschliche Moralprincip mit dem obersten Grundsatze der christlichen Ethik, so ist das einfache und unumstößliche Resultat, daß sich beide vollständig decken. Das Gewissen gebietet: gib Jedem das Seine; der Inhalt des Soll kann nach logischer Deduction kein anderer sein als das allgemeine Wohldasein; das Princip der christlichen Moral ist: liebe deinen Nächsten als dich selbst. Diese drei Principien sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe. Der Grundsatz, Jedem das Seine zu geben, ist mit dem, das allgemeine Wohl zum Ziel seines Willens zu machen, näher besehen, identisch. In unsrer im ersten Bande gegebenen Analyse des sittlichen Bewußtseins haben wir dessen Inhalt näher dahin bestimmt: Jedem das Seine zu geben, heißt: es so behandeln, wie es seinem Begriff und seiner Bedeutung gemäß ist. Diese Bestimmung ist ungenau und mißverständlich. Wird die ethische Aufgabe darein gesetzt, Allem zur Verwirklichung des in seinem Begriffe Gesetzten zu verhelfen, so würde sie ja auch die Verwirklichung des Bösen in sich befassen, und zwar, da die Verwirklichung des Bösen seinem Begriffe nach zu geschehen hätte, wäre die ethische Aufgabe um so besser gelöst, je mehr das Böse zur Verwirklichung käme. In dieser allgemeinen Fassung hebt die ethische Aufgabe sich selbst auf. Der Beisatz: und seiner Bedeutung gemäß, ist aber zu vag, um die genauere Bestimmung zu geben. Wir müssen anstatt jener zu abstracten Fassung eine concretere suchen. Diese gewinnen wir durch Aufnahme des Begriffes: Wohl in die Definition der ethischen Aufgabe. Jedes reale Wesen hat in sich den Trieb zu möglichster Daseinsentfaltung und Vervollkommnung. Die Daseinsförderung aber ist bei jedem Wesen von Empfindung sein Wohl, die Daseinshemmung ist sein Wehe. Die sittliche Verpflichtung kann nun der Natur der Sache nach nur auf solche empfindende Realwesen gehen, und die ethische Aufgabe bestimmt sich sonach dahin, jeglichem solchen Wesen die möglichste Daseinsförderung oder das möglichste Wohl zu gewähren. Jedem das Seine zu geben, heißt also nichts

Anderes als das allgemeine Wohldasein sich zum Willensziele setzen. Ganz dasselbe sagt, nur in volksthümlich anschaulicher Weise der christliche und alttestamentliche Spruch: Liebe deinen Nächsten als dich selbst. Während wir das Moralprincip in einen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen suchten, wird hier Jedem daran, daß er sein eigenes Wohl sucht, anschaulich eingeprägt, was er Anderen schuldig ist.

Nachdem die Uebereinstimmung des Principes der christlichen Moral mit dem Inhalte des Soll, das sich im Gewissen ausspricht, nachgewiesen ist, bedarf es nur kurzer Erwähnung, daß auch die einzelnen christlichen Tugenden, wie wir sie besonders beim Apostel Paulus in manchfaltiger Weise aufgeführt finden, dem moralischen Bewußtsein entsprechen. Die Tugenden der Gerechtigkeit, der Billigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Ehrerbietung, der Bescheidenheit, der Güte, der Theilnahme, der Dienstfertigkeit, der Mildthätigkeit, der Langmuth, Schonung, Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit stellen sich ja schon für den ersten Blick als einzelne Momente der Entwicklung und Anwendung des Moralprincipes dar.

2.

Doch ist auch das Princip der christlichen Moral in seiner Uebereinstimmung mit der sittlichen Bestimmung des Menschen nachgewiesen, und erscheinen die einzelnen sittlichen Forderungen, wie sie in den apostolischen Briefen ausgebreitet sind, als richtige Entwicklungsmomente jenes Princips, so bleibt immer noch ein Punkt übrig, der gesonderte Betrachtung in Anspruch nimmt. Es ist dies das Gebot der Feindesliebe. So sehr dieses von der einen Seite gerade als der vorzüglichste Beweis der Erhabenheit der christlichen Moral gerühmt wird, ebenso sehr ist es auf der andern Seite dem Angriffe ausgesetzt. Mit der Feindesliebe soll etwas nicht nur realiter Unmögliches, sondern geradezu Widersinniges gefordert sein. Die Liebe involvire nothwendig das Gefühl des Eingenommenseins für eine Person, und dies könne nur auf irgendwelchen anziehenden Eigenschaften, die diese an sich habe, beruhen; überhaupt sei die Liebe als Gefühlssache der Sphäre dessen, was geboten werden kann, entrückt. Es läßt sich dieser Einwand nicht durch die einfache Schlußfolgerung beseitigen: wenn die all-

gemeine Menschenliebe moralisches Princip ist, so involvirt sie auch die Feindesliebe, auch der Feind muß als Mensch geliebt werden. Der Schluß folgt allerdings mit augenscheinlicher Richtigkeit aus dem Obersatz. Aber der Einwand geht gegen diesen selbst. Die Feindesliebe ist nur der nächste Angriffspunkt, von dem sofort der Gegensatz eine allgemeinere Wendung nimmt. An der Feindesliebe als der äußersten Spitze der christlichen Moral hebt er an, um an ihr als dem eklatantesten Beispiele zu zeigen, daß die christliche Moral Ungereimtes fordere, indem sie die Liebe zum sittlichen Princip erhebt, da doch das sittliche Gebot sich an den Willen richtet, die Liebe dagegen als Gefühlssache einem ganz anderen Gebiet angehöre. Aus dieser Wendung von einem Einzelnen zum Allgemeinen folgt für uns, daß wir den umgekehrten Gang einschlagen müssen, indem wir zuerst eine allgemeine Betrachtung anstellen über das Verhältniß von Wille und Gefühl.

Jeder Trieb ist nothwendig von einem doppelten Gefühle begleitet; das eine ist das Gefühl des Bedürfnisses, auf dem der Trieb ruht, oder das Gefühl des Nochnichtbefriedigtseins; das andere ist das Gefühl des Wohlgefallens an dem, ob nun unbestimmt oder bestimmt, vorgestellten Gegenstande, auf den der Trieb als auf das Object seiner Befriedigung gerichtet ist. Dieses Gefühl der Befriedigung, des zu erreichenden Wohlseins heißt Lust. Jedem Triebe haftet also das Lustgefühl an. Von den verschiedenen niederen und höheren Trieben, die in der menschlichen Seele auf- und niedergehen, hebt sich in bestimmter Unterschiedenheit ab der menschliche Wille. Auch er ruht auf einem Triebe, oder vielmehr: ein Trieb ist ihm immanent und er selbst erscheint als die volle Ausgestaltung dieses Triebes. Wie das menschliche Bewußtsein im Unterschiede von allen seinen einzelnen Bestimmtheiten sich als Bewußtsein des Ich, des Selbst, als Selbstbewußtsein faßt und ebendadurch das eigenthümlich menschliche Bewußtsein ist, so unterscheidet sich auch der Trieb des eigenen Selbst, d. h. der Trieb, dieses Selbst als solches zu behaupten und zu bethätigen, von allen andern Trieben, die der Seele inhäriren. Dieser Trieb als bewußter ist der Wille, der allen auf die Seele wirkenden äußeren Einflüssen, allen in ihr selbst auftauchenden Regungen frei gegenüber steht. Wie jeder einzelne Trieb so ist auch der Wille als die Energie des Selbst zu seiner Behauptung und Entfaltung getragen

von einem Gefühl. Es ist eben das Gefühl des Selbst, näher die Lust an der Bethätigung des Selbst, was ihn erregt und fortwährend leitet. Wofür nun unter den verschiedenen ihn sollicitirenden Trieben sich der Wille entscheiden mag: immer erfolgt die Entscheidung — abgesehen natürlich von den Zuständen der psychischen Krankheit, des leidenschaftlichen Affects u. s. w. — durch ihn selbst, ebendamit aber durch das ihm zu Grunde liegende und ihn begleitende Lustgefühl. Das Wollen kann nur darauf gerichtet sein, das zu realisiren, was das Selbst verlangt. Es kann keinen einzelnen Willensact geben, der nicht darauf ausginge etwas zu erreichen, was das Selbst, das diesen Willen trägt und in ihm sich setzt, in irgendeiner Beziehung befriedigt, fördert, zu seiner Behauptung und Entfaltung dient. Nur was verlangt wird, kann gewollt werden, nur das Bedürfniß des Selbst und das Wohlgefallen an dem zu Erreichenden als dem Objecte, das dem Bedürfnisse entspricht, kann das wollende Subject zu seiner Anstrengung vermögen. Die Lust des Selbst an seiner Selbstbefriedigung ist also wie der Grund des Wollens überhaupt so das Motiv des einzelnen Willensactes. Entscheidet sich der Wille für irgend einen auf ihn wirkenden Trieb, so macht er das mit diesem verbundene Gefühl des Wohlgefallens an dem zu erreichenden Objecte zum Motiv seiner Bethätigung; das Lustgefühl des einzelnen Triebes wird geeinigt mit dem allgemeinen Lustgefühl des Selbst; nach der durch den bestimmten Trieb bezeichneten Richtung sucht das Selbst sich zu entfalten und damit zu befriedigen. Entscheidet sich der Wille zur Verweigerung des von einem bestimmten Triebe Geforderten, so kann dies nur geschehen, weil das wollende Subject die Befriedigung jenes einzelnen Triebes als dem Gesammtwohle des Selbst nicht entsprechend findet.

Was von jedem Triebe gilt, gilt auch vom Gewissen. Indem wir im Gewissen des uns verpflichtenden Soll inne werden, wendet es sich als Impuls oder Trieb an unsern Willen, und dieser Trieb trägt wie jeder andere das Gefühl des Wohlgefallens an dem von ihm Geforderten in sich. Da aber weiter das allgemeine Gesetz des Seinsollenden, das wir im Gewissen vernehmen, unser gesammtes Leben umfaßt und die höchste Vollkommenheit des menschlichen Lebens sich zum Ziele setzt, so ist das mit ihm verbundene Gefühl des Wohlgefallens gerade das höchste, es ist das Lustgefühl

der höchsten, der harmonischen Totalbefriedigung des Daseins. Dieses Lustgefühl empfinden wir in der zurathenden Stimme des Gewissens, und das Erreichtsein dieser höchsten Befriedigung ist die Empfindung des guten Gewissens. Sobald also ein Subject sich in Gemäßheit des moralischen Gesetzes entscheidet, nimmt es ebendamit jenes Lustgefühl als Motiv in seinen Willen auf. Selbst bei hoher intellectueller Bildung, wo das Gute als solches nach seinem Begriffe in's Auge gefaßt wird, hat die ethische Willensentscheidung das Motiv der Lust, der Selbstbefriedigung durch Ausübung des Guten in sich. Der Kant'sche Rigorismus, nach welchem das Gute nur um des Guten in seinem objectiven Sein willen oder aus reiner Achtung vor dem Gesetze geschehen solle, entspricht der sittlichen Verpflichtung auf keiner Stufe weder der intellectuellen noch der moralischen Entwicklung, und es ist ganz deutlich, daß die moralische Aufgabe nach dieser Auffassung unter dem Princip der Heteronomie steht, daß also Kant, während der große Vorzug seiner Ethik vor allen früheren Moralsystemen in der Aufstellung des Princips der Autonomie bestehen soll, auf den heteronomen Standpunkt nur mit eigenthümlicher Fassung wieder zurücksinkt. Dies ist sogar in einer Erklärung Kant's selbst deutlich ausgedrückt. Die Achtung vor dem Gesetz wird dahin näher bestimmt: „Achtung bedeutet bloß die Unterordnung meines Willens unter einem Gesetz“ *), wozu Schopenhauer mit Recht bemerkt: „Was hier angegeben ist, heißt auf Deutsch Gehorsam.“ **) Wo aber Unterordnung, Gehorsam die ausschließliche Triebfeder des sittlichen Handelns ist, da ist das Gesetz ein fremdes. Wird dagegen, wie es der Standpunkt der Autonomie verlangt, das Sittengesetz in die vernünftige Natur des Menschen selbst hineingelegt, so kann man des Lustmotivs nicht entrathen. Man wird uns freilich vorwerfen, daß diese ethische Motivirung eudämonistisch sei. Wir haben uns jedoch vor dem verpönten Ausdruck Eudämonismus gar nicht zu fürchten. Sosehr Kant darüber gerühmt wird, daß er die Ethik für immer von allem Eudämonismus gereinigt habe, so bleibt dieser doch in seiner Berechtigung, wenn er nur richtig aufgefaßt wird. So lange die Thatsache des guten Gewissens, des Gefühles der inneren Be-

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1792, S. 16.
**) Die beiden Grundpr., S. 135.

friedigung, der Harmonie mit sich selbst bei moralisch gutem Handeln feststeht, ist der Eudämonismus auch nie ganz auszutilgen. Principiell verworfen, wird ihm in irgend einer andern Form wieder eine Stelle eingeräumt. So ist es auch bei Kant, der das „moralisch-ästhetische" Gefühl, in welchem sich das Selbstgefühl mit der Menschenliebe verbindet, während es ja nicht sittliches Motiv sein darf, als „Prädisposition zur Tugend" zuläßt und in der Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit ein Vernunftbedürfniß sieht. Ebendahin gehört es auch, wenn die Lust auf der einen Seite als sittliches Motiv verworfen, auf der andern Seite aber für die nothwendige, wenn auch erst in einem künftigen Leben eintretende Folge der Tugend erklärt wird. Denn ist der Gedanke dieser Folge mit dem Gedanken der tugendhaften Handlung verbunden, so wirkt er als Motiv. Sowie die Aussicht auf Belohnung gegeben ist, so ist damit dem tugendhaften Handeln eine Motivirung gegeben; das liegt im Begriff der Belohnung.

Die völlige Eliminirung des Eudämonismus aus der Ethik ruht auch meist auf der philosophischen Ueberschwänglichkeit, die, anstatt sich damit zu begnügen, das Gegebene zu erklären und auf seinen möglichst letzten Grund zurückzuführen, Alles von oben herunter construiren will. Diese abstracte Begründung der Ethik hat auch Kant dazu vermocht, das Motiv des eigenen Wohles als unsittlich zu verwerfen. Denn obgleich der kategorische Imperativ, der nichts Anderes ist als das Gefühl und Bewußtsein des Soll, wie es in uns Allen vorhanden ist, von Kant offenbar empirisch aufgenommen wurde, ist er doch weit entfernt, einfach nach dem Inhalte dieses Soll zu fragen und nach dessen Gewinnung das Moralsystem aufzuführen. Vielmehr soll entsprechend der Kritik der reinen Vernunft das moralische Gesetz als ein von aller Erfahrung unabhängiges, lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes a priori erkannt werden. Durch diese rein abstracte Behandlung kommt er dann zu seiner bekannten Moraltheorie, die, soweit sie consequent ist, den Eindruck des Engherzigen und sogar bisweilen Abstoßenden macht, soweit sie dagegen dem moralischen Bewußtsein, wie es wirklich in uns lebt, entspricht, genug der Inconsequenzen gegen das eigene Princip hat.

Die Bekämpfung des Lustprincips trifft aber bei einem Eudämonismus, wie wir ihn auffassen, gar nicht zu, wie sich sofort

zeigen wird, wenn wir die neueste ausführliche Kritik desselben in Betracht ziehen.*) Es wird mit Berufung auf Kant eingewendet: „Das Lustprincip bekundet erstens den ausgeprägtesten Charakter der sittlichen Indifferenz: hätte nämlich das sittlich Gute seinen Quellpunkt und Maßstab lediglich in der Lust und insbesondere in der sinnlichen Lust, so müßte das ethisch Gute mit dem sittlich Bösen identisch sein, weil die Lust, an und für sich betrachtet, ebensowohl den Rechtschaffenen als den Lasterhaften zu Handlungen antreibt." Von der sinnlichen Lust, welche hier besonders in's Auge gefaßt ist, ist bei uns von vornherein nicht die Rede. Aber auch die Lust nach ihrem allgemeinen Begriffe haben wir nicht zum sittlichen Motiv erhoben, sondern wir reden von einer ganz bestimmten, von allen anderen Arten von Lust unterschiedenen Lust, von der nicht behauptet werden kann, daß sie sittlich indifferent sei, da sie gerade die sittlich bestimmte Lust ist. Die Lust, die wir als sittliches Motiv statuiren, ist also auch nicht im Unterschiede von der sinnlichen die geistige Lust nach ihrem gesammten Umfange, gegen deren Erhebung zum sittlichen Princip mit Recht bemerkt wird, daß es auch eine Art geistiger Lust gibt, die keineswegs sittlicher Anerkennung werth ist, wie z. B. die Lust, welche der Hochmüthige empfindet. So richtig das ist, trifft es auf unsern Eudämonismus nicht zu. Was aber Stein gegen die sittliche Lust selber sagt, hat Gültigkeit nur unter der Voraussetzung, daß ganz unbestimmt gelassen wird, was man unter derselben zu verstehen hat. Er sagt: „Würde man dem Lustprincip noch engere Grenzen stecken, indem man unter ihm lediglich die Aufforderung zum Streben nach sittlicher Lust begriffe, so wäre auch damit der Ethik nicht gedient. Denn das Lustprincip ließe immer das unerklärt, was es erklären sollte, es ließe unerörtert, was denn eigentlich sittliche Lust und was überhaupt sittlich gut wäre." Mag das gegen alle andern eudämonistischen Moralsysteme seine Gültigkeit haben, uns trifft es nicht. Den Begriff des sittlich Guten haben wir von der Unbestimmtheit, die ihm allerdings in den meisten wissenschaftlichen Behandlungen des Sittlichen anhaftet, befreit; wir haben den bestimmten Inhalt des sittlich Guten erkannt; es ist das suum cuique

*) In Stein, historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien, Wien 1871, S. 190 ff.

oder das allgemeine Wohldasein. So ist auch die sittliche Lust die bestimmte, dem auf die Realisirung dieses sittlich Guten hinzielenden Triebe inhärirende Lust.

Stein polemisirt weiter: „Das Lustprincip, als die oberste Lebensnorm gedacht, ist zweitens für die menschliche Regsamkeit und Thätigkeit etwas ganz Ueberflüssiges und Entbehrliches. Denn macht man, wie es in den verschiedenen Theorien der Lustmoral der Fall ist, gerade das ernste Streben nach dem Genusse der Freuden und Vergnügungen zum letzten Ziel aller sittlichen Anstrengung, so erscheint es sonderbar, einem Menschen die Lust und die Glückseligkeit überhaupt gebieten zu wollen, während doch der Lust- und der Glückseligkeitstrieb in jedem lebenden Wesen sich offenbart und auf alle Weise sich geltend zu machen sucht." Auch dieser Einwand hat gegen uns seine Kraft verloren. Die Lust des Subjects ist uns nicht das oberste Princip der Moral. Princip wie Ziel des ethischen Handelns ist das allgemeine Wohldasein. Da aber dieses von dem uns immanenten sittlichen Gesetze, das als Trieb unsern Willen in Anspruch nimmt, von uns gefordert wird, so wirkt die diesem Triebe inwohnende Lust als moralisches Motiv. Ebendamit handelt es sich bei der sittlichen Thätigkeit nicht um die Erlangung von Freuden und Vergnügungen, wie Stein beim Eudämonismus ohne Unterschied voraussetzt, sondern um die Totalbefriedigung des Subjectes eben als ethischen. Es ist weiter klar, daß uns das Absurdum ferne liegt, die Lust gebieten zu wollen. Die Lust, der wir in der Ethik ihre Stelle angewiesen haben, ist ja nicht eine von außen sich darbietende Freude, zu deren Erlangung der Wille sich anstrengen soll, sondern das unserm eigenen Willensgesetze inhärirende Gefühl, und sie wird gar nicht geboten, sondern geboten wird die möglichste Erstrebung des allgemeinen Wohldaseins; das Gebot geht aus von dem uns immanenten Sittengesetze, und diesem wohnt, da es als lebendiger Trieb wirkt, das Gefühl der Lust ein. Wie es aber zu erklären ist, daß, obgleich dem ethischen Antriebe das höchste Gefühl, das Gefühl der Totalbefriedigung des menschlichen Lebens innewohnt, die menschliche Lebensrichtung so häufig eine jenem entgegengesetzte ist, das ist eine Frage, deren Erörterung einem späteren Platze vorbehalten werden muß.

Ueber den dritten Vorwurf, der dem Eudämonismus gemacht wird, daß derselbe „auf einer gänzlichen Mißachtung der inneren

Einrichtung der menschlichen Natur ruhe, indem der ausschließliche und stete Genuß der Lust, wie ihn das Princip dem Menschen ansinnt, wesentlich zur Auflösung des leiblichen Lebens beitragen und dem Gute der Glückseligkeit gerade den größten Abbruch thun würde", können wir leicht hinweggehen, da er sich nur mit der sinnlichen Lust beschäftigt. Das Gefühl der inneren Selbstbefriedigung, der Harmonie mit sich selbst reibt nicht auf.

Endlich verliert auch der schwerste Einwand sein Gewicht, den Stein mit Berufung auf Schleiermacher in den folgenden Worten vorträgt: „In der Sittenlehre der Lust kann natürlich nur das ein Gut sein, was sich auf den persönlichen Zustand des Menschen bezieht, und der Begriff des Besitzes ist mit dem Begriffe des Gutes unzertrennlich verbunden. So liegt denn ein weiterer Grund für die Unzulänglichkeit des Lustprincips darin, daß das Individuum in dem gesteigerten Genusse der Lust ganz atomistisch erscheint, sich ganz auf das Eigenleben zurückzieht und factisch die Objectivität, das Nichtich, die Gemeinschaft leugnet. Dieser Maxime gemäß hätte es also gar nichts Befremdendes, wenn das Streben nach eigener Beseligung auf Kosten des Glückes und der Zufriedenheit Anderer bethätigt würde; ja sehr häufig wäre eine solche Handlungsweise principiell geboten. Das Lustprincip erklärt demnach in seiner unerbittlichen Consequenz deutlich und offen seine Unverträglichkeit mit der Uebung der Nächstenliebe." So naheliegend dieser Vorwurf ist und so sehr er gegen die gewöhnlichen eudämonistischen Systeme seine Berechtigung hat, so ist er doch, in seiner Allgemeinheit ausgesprochen, unrichtig und ruht entweder auf Oberflächlichkeit oder geht von einem abstracten philosophischen Standpunkte aus, von welchem die ethische Aufgabe überhaupt nicht begriffen werden kann. Nicht jede Ethik hat damit, daß sie das Lustmotiv in sich aufnimmt, egoistischen Charakter. Wir haben seine Berechtigung nachgewiesen und doch haben wir als sittliches Princip das Gegentheil des Egoismus, die Liebe aufgestellt. Beides widerspricht sich durchaus nicht. Das Lustmotiv ist ja mit der Liebe geeinigt, es ist ja dem diese fordernden sittlichen Triebe immanent. Indem also das menschliche Individuum aus seinem Selbst heraustritt und sich zum Allgemeinen erhebt, fördert es gerade sein eigenstes Wohl. Das eben ist das Eigenthümliche des menschlichen Geistes, daß in ihm Universalismus und Individualismus in einander sind.

Wie er nach der Erkenntnißseite die allgemeine Weltvernunft in individueller Form in sich trägt und dadurch die in den Außendingen waltenden Vernunftgesetze mit objectiver Nothwendigkeit zu erkennen vermag, so trägt auch sein Wollen und Handeln die Bestimmung in sich, über das Partikuläre zum Universellen sich zu erheben, und gerade dadurch entfaltet und fördert er sein Selbst.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen löst sich die Frage über die Feindesliebe ganz leicht. Wenn gegnerischer Seits bemerkt wird, die Liebe erfordere Zuneigung und könne als Gefühlssache nicht geboten werden, so ist das nur ein der äußersten Oberfläche der Beobachtung entnommener Satz, durch den unsere Frage nicht entschieden werden kann. Es kann freilich nicht in Abrede gestellt werden, daß Liebe ohne Gefühl unmöglich ist. Aber erstens ist es unrichtig, daß die Liebe lediglich Sache des Gefühles ist, und zweitens fragt es sich, was für ein Gefühl der Liebe innewohnt. Die Liebe als Heraustreten aus dem eigenen Selbst und Hingabe an ein Anderes ist wesentlich eine Bestimmtheit des Willens, welcher aber wie jeder Willensrichtung ein bestimmtes Gefühl zu Grunde liegt und immanent ist. Es ist aber deutlich, daß die Gefühle, welche der Freundesliebe, der Gattenliebe, der Elternliebe inhäriren, ganz andere sind als dasjenige Gefühl, welches der allgemeinen Menschenliebe angehört. Jenes sind Gefühle particulärer und theilweise ganz individueller Art, neben welchen das allgemeine Gefühl der Sympathie des Menschen für den Menschen besteht. Von jenen Gefühlen besonderer Zuneigung muß selbstverständlich, wenn es sich um die Feindesliebe handelt, von vornherein abgesehen werden. Dagegen fragt es sich, ob das natürliche Gefühl der Zusammengehörigkeit der Menschen als Menschen das hier in Betracht kommende Gefühl ist, und darauf ist die Antwort: auch dieses Gefühl ist nicht als das Wesen der sittlichen Menschenliebe constituirender Factor anzusehen, wenn es auch nicht ohne Bezug zu derselben steht. Als dasjenige Gefühl, welches zur sittlichen Menschenliebe wesentlich gehört, kann vielmehr nur das specifisch-ethische Gefühl erkannt werden. Das Gefühl der Sympathie und des Interesses, das alle Menschen als Glieder derselben Gattung verbindet, ist so wenig an und für sich ethischer Art als irgend ein anderes natürliches Gefühl. Wie aber das Sittengesetz unser gesammtes äußeres und inneres Leben umfaßt, so können und sollen auch

alle natürlichen Gefühle durch das Sittengesetz ihre höhere Weihe empfangen, sie sollen durch dieses geleitet und beschränkt, mit Einem Worte ethisirt werden. Jenes natürliche Gefühl der Humanität ist nun eben der Naturboden, an dem das ethische Gesetz der Menschenliebe seinen Anknüpfungspunkt hat und in dem es seinen Anklang findet. Seinem eigentlichen Bestand nach aber ist dieses von jenem unabhängig. Selbst wenn, wie in der erbittertsten Feindschaft, das Gefühl der Sympathie völlig dem der Antipathie Platz gemacht hat, bleibt es in seiner unverbrüchlichen Geltung stehen. Und zwar nicht als abstractes Gesetz bleibt es stehen, das aus der Wirksamkeit in Latenz zurückgetreten wäre, sondern es wirkt fort als lebendiger Trieb. Eben als solcher trägt es aber auch sein eigenthümliches Gefühl in sich: das Gefühl des Unbefriedigtseins mit dem vorhandenen Mißverhältnisse gegenüber dem Nebenmenschen und das Lustgefühl des Wohlgefallens an der zu erfüllenden Liebespflicht. Bei der Feindschaft ist es Niemandem, der nicht bis zur Unmenschlichkeit entartet ist, wirklich und auf die Dauer wohl. Wird aber dann nach dem Gesetze der Menschenliebe gehandelt, so hat dies das Gefühl des Befriedigtseins durch die Erfüllung der ethischen Aufgabe, die innere Harmonie zur Folge, und eine weitere Folge ist die, daß das ethische Handeln mit seinem Lustgefühl auch auf das natürliche Humanitätsgefühl wieder zurückwirkt, so daß auch dieses, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, wieder erweckt wird. So erscheint die Feindesliebe durchaus nicht als etwas dem Menschen Unnatürliches und Widersinniges. Es ist ein völliges Mißverständniß, wenn man meint, es sei mit ihr ein bestimmtes Gefühl besonderer Zuneigung geboten. Es ist nichts weiteres geboten als eine nothwendige Consequenz der allgemeinen Menschenliebe; in dieser ist die Feindesliebe implicite enthalten. Und dieses Gebot wendet sich wie jedes Gebot an den Willen. Diesem aber wohnt nothwendig Gefühl ein, und dem mit dem ethischen Gesetze geeinigten Willen das edelste und höchste Gefühl.

Nach den bisherigen Ausführungen fällt nun auch der letzte, mit allen anderen Einwendungen in Widerspruch stehende Angriff, wie er oben aus dem Buche von Müller mitgetheilt worden ist, daß das Gebot der Nächstenliebe auf Selbstsucht hinauslaufe, zusammen. Daß und wie die christliche Moral die Nächstenliebe und die Berechtigung des eigenen Selbst in Einklang bringe, haben wir ge-

nugsam gesehen. In den Worten Jesu selbst einen Anhalt für jenen Vorwurf finden, das vermag nur entweder Kurzsichtigkeit oder böser Wille. Wenn Jesus sagt: Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen, so gibt er keinen Anlaß zu der Behauptung, er predige die hausbackene Philistermoral der Reciprocität und beschränke sein Gebot auf das äußere Handeln. Diese Auffassung, der auch Neander*) huldigt, ist zum Mindesten, mit Baur**) zu reden, „eine sehr einseitige und beschränkte. Wird diese Auffassung wie bei Müller im feindlichen Sinne angewendet, so schlägt sie sogar ins Einfältige über, wenn, wie eben von Müller geschieht, die Consequenz daraus gezogen wird, die Eltern hätten von ihren Kindern die Gegenleistung zu erwarten, wieder von diesen erzogen zu werden u. s. w. Der Satz kann nichts Anderes heißen und will nichts Anderes heißen, als daß man an dem eigenen Bedürfnisse den Maßstab haben solle für die Leistungen gegen Andere, daß man sich über das Egoistische erheben und Jeden als ein mit sich gleichberechtigtes Subject ansehen solle.***)

4. Die christliche Moral in ihrer Eigenthümlichkeit.

1.

Während Theologen selbst der äußersten Linken das Neue und Absolute des Christenthums gerade im sittlichen Bewußtsein des Christen finden†), und es in alter und neuer Zeit für Solche, welche mit dem kirchlichen Dogma zerfallen sind, als eine Beruhigung gilt, sich doch noch an das Christenthum halten zu können als an die Religion, welche zuerst das Princip der Humanität rein

*) Leben Jesu, S. 169 f.

**) Neutestamentliche Theologie, S. 61.

***) Vgl. Baur, a. a. O.

†) Vgl. z. B. Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte: „In dem sittlichen Bewußtsein spricht sich der absolute Inhalt des christlichen Princips aus. Was dem Menschen seinen höchsten sittlichen Werth gibt, ist nur die Reinheit einer über das Endliche, Particuläre, rein Subjective sich erhebenden ächt sittlichen Gesinnung." Das Eigenthümliche des christlichen Princips besteht eben darin, „sich über das Aeußere, Zufällige, Particuläre zum Allgemeinen, Unbedingten, an sich Seienden zu erheben, und den sittlichen Werth des Menschen nur in das zu setzen, was seinen absoluten Werth und Inhalt in sich selbst hat", S. 32. 31.

und voll aufgestellt, die Grundsätze der Gleichheit aller Menschen, der Nächsten-, ja der Feindesliebe verkündigt und als neubelebendes Element in die Welt eingeführt habe, so treten in unserer Zeit radicale Gegner auf, welche diese Meinung als Halbheit verwerfen und mit der Behauptung, das Christenthum habe auch im sittlichen Gebiete nichts Neues gebracht, demselben den Todesstoß zu geben vermeinen. „Milde und Erbarmen nicht bloß gegen Menschen, sondern gegen alle lebenden Wesen hat schon fünf Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung der Buddhismus empfohlen. Daß die Vorschrift der Nächstenliebe der Inbegriff des ganzen Gesetzes sei, hat unter den Juden bereits ein Menschenalter vor Jesus der Rabbi Hillel gelehrt. Daß wir auch Feinden helfen sollen, war schon zur Zeit Jesu Grundsatz der Stoiker. Und ein Menschenalter nach ihm, doch gewiß unabhängig und ganz aus Principien der stoischen Schule heraus, hat Epiktet alle Menschen Brüder genannt, weil alle Gott zum Vater haben."*) Müller**) und in Abhängigkeit von ihm E. v. Hartmann***) führen aus, Jesu Moral sei der jüdischen Theologie, insonderheit dem Talmud, entlehnt; da nun das Eigenthümliche in Jesu Lehre in nichts Anderem bestehe als in der Verkündigung des nahen Weltunterganges und der demnächstigen Aufrichtung des Gottesreiches, diese Verkündigung aber bekanntlich falsch gewesen sei, so habe also die Lehre Jesu nichts Eigenthümliches von Werth. „Aus Allem geht hervor, so faßt der Erstere seine Ausführungen zusammen, daß Jesus durchaus nichts Anderes als die orthodox-jüdische Religion lehren wollte, daß die Abweichungen vom wahren orthodoxen Judenthum, die sich in seiner Lehre finden, gegen seinen Willen und ohne sein Bewußtsein in dieselbe hineingekommen sind, und daß das einzige Neue, was er mit Absicht und Bewußtsein hinzugebracht hat, die Erfüllung der Prophetie oder die Krönung des Gebäudes des Judenthums durch die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches ist. Da diese sich als falsch erwies, so bleibt nach Abzug dieses Elementes in der Lehre Jesu nichts Anderes als die persönliche und subjective Auffassung von der orthodox-jüdischen

*) Strauß, der alte und der neue Glaube, S. 83.

**) Briefe über die christliche Religion, S. 72 ff.

***) Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft, S. 43 ff.

Lehre seiner Zeit bestehen, die aber wegen ihrer subjectiven Färbung nicht ganz mit der historischen Orthodoxie seiner Zeit übereinstimmt." „Die praktische Lehre Jesu ist der vom Standpunkte des Talmudismus aus betrachtete Mosaismus, aber durch die Brille eines quietistischen Pessimismus gesehen."*) „Jesus ist Jude und nichts als Jude", ruft Hartmann, „und wer dies bestreitet, der thut dies (wenn nicht aus fälschendem Einfluß des Willens) nur deshalb, weil er das Judenthum zur Zeit Jesu und den Unterschied desselben von dem Judenthum Mose und der Propheten nicht kennt. Zwischen beiden aber liegt nicht nur eine Zeitdauer wie zwischen Mittelalter und Gegenwart, sondern es fallen auch so gewaltige Ereignisse in den Zwischenraum (Entführungen, Eroberungen, Vermischungen mit fremdem Blut und fremden Culturen), daß eine Stagnation ganz undenkbar wäre. Der Talmud mit seinen zum Theil liberalen und humanen Ideen war damals in Gestalt mündlicher Ueberlieferung in seinen wichtigsten Theilen schon ziemlich abgeschlossen, und der damalige schulgebildete Jude betrachtete das alte Testament ganz ebenso durch die Brille des Talmud, wie etwa heute ein liberaler Protestant das neue Testament durch die Brille der modernen Aufklärung und Humanität. Die Lehre Jesu enthält nichts, als was er aus der talmudischen Bildung seiner Zeit überkommen hatte ... Das positive Verdienst seiner Lehrthätigkeit als solcher liegt keineswegs darin, daß er etwas Neues gelehrt hätte, nicht einmal darin, daß er vorhandenen Elementen durch Zutheilung einer veränderten Stellung einen wesentlich neuen Charakter verliehen hätte, sondern es liegt allein darin, daß er die esoterische Tradition der Schulen hinaustrug auf die offene Gasse zur Erbauung und Belehrung auch der Aermsten und Bedürftigsten, und daß er aus der schwammigen Hypertrophie der talmudischen Gelehrsamkeit mit sicherem offenem Blick ächte Perlen herausgriff, die er in volksthümlich naiver Darstellung zur sinnlich-bildlichen Anschauung brachte. Es ist wahr, daß Jesus außer diesen Entlehnungen aus dem religiösen Volksglauben und der Theologie seiner Zeit noch Eigenes hinzuthat, und daß er gerade diese Zuthaten in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellte und auf das Eindringlichste und Nachdrücklichste wiederholte. Aber gerade

*) S. 74. 102.

dieser ihm eigenthümliche Inhalt seines Evangeliums, welchen zu verkünden er als seine allereigentlichste Mission ansah, gilt uns nur als das dürre Laub vom vorigen Jahr, als die Schlacke, welche im geschichtlichen Entwicklungsproceß sich von selbst abgestreift hat."*)

Wie in der Regel jeder Gegensatz seinen wohlbegründeten Anhaltspunkt hat, so ist es auch bei dieser Bestreitung der Originalität der christlichen Sittenlehre der Fall. Wenn die Gegner des Christenthums die Behauptung aufstellen, daß im Talmud sich ganz ähnliche Aussprüche finden wie die sittlichen Vorschriften des Christenthums, insbesondere die der Bergpredigt, so sprechen sie damit allerdings eine Wahrheit aus, eine Wahrheit aber, welche uns, die wir zum Christenthum halten, nicht minder bekannt ist und aus welcher der Schluß, den sie daraus ziehen, näher besehen, gar nicht folgt. Es ist unmöglich zu leugnen, daß die Antwort Hillel's, welche er nach dem talmudischen Traktat Sabbath auf die Frage eines Heiden nach dem ganzen Gesetze, gab: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, wörtlich dasselbe sagt, was wir als Princip der christlichen Sittenlehre bei Jesu gefunden haben. Derselbe Rabbi, dessen hauptsächlichstes Bestreben war, das Gesetz zu vereinfachen, hat auch den andern mit Matth. 7, 12 übereinstimmenden Satz ausgesprochen: Thut den Andern, was ihr wollt, daß sie euch thun sollen, das ist das ganze Gesetz, alles Uebrige ist nur Commentar. Das Grundgebot der Nächstenliebe wird dann im Talmud nach verschiedenen Seiten seiner Anwendung wiederholt. Der Traktat Sabbath erklärt: Wer von seinem Nächsten vortheilhaft denkt, bewirkt, daß auch über ihn billige Urtheile vernommen werden. Im Traktat Pirke Afoth heißt es: Wer die Last seines Nächsten tragen hilft, beschleunigt die Ankunft des Erlösers in Israel; ferner: Es

*) S. 44 f. Auch Richard von der Alm, theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation, sagt S. 391 des III. Bandes: „Nun ist aber in der Lehre, welche Jesus und die Apostel vortrugen, in der That gar nichts neu als die Behauptung, daß Jesus von Nazareth der Messias und Gottessohn gewesen sei, und dies ist gerade derjenige Punkt, den der gesunde Menschenverstand am entschiedensten abweisen muß; alle übrigen Lehrsätze waren im Judenthum bereits vorhanden." Die Behauptung, daß die ethischen Vorschriften Jesu nicht original, sondern aus der rabbinischen Theologie entlehnt seien, ist übrigens nicht neu; sie wurde schon aufgestellt von dem Engländer Lightfoot, erneuert von Gfrörer.

gibt vier Klaſſen von Menſchen. Die einen ſagen: was mein iſt, iſt mein; was dein iſt, iſt dein. Dies iſt die niedrige Klaſſe, und Viele ſagen, das Volk von Salem ſei alſo geweſen. Die andern ſagen: was mein iſt, iſt dein, und was dein iſt, iſt mein; von dieſer Art iſt das gemeine Volk. Fromm aber iſt derjenige, welcher ſagt: was mein iſt, ſei auch dein, das Deinige jedoch bleibe dein. Derjenige, welcher ſpricht: was mein iſt, bleibe mein, aber auch das Deinige ſei mein, iſt ein gottloſer Menſch. In demſelben Traktat wird erklärt: Urtheile nur Gutes von deinem Nächſten; und: Ein gutes Herz iſt das Beſte auf der Welt, ein böſes das Schlimmſte. Der Traktat Peah ſagt: Von folgenden Dingen genießt der Menſch Früchte, die ihn in jene Welt begleiten: Vater und Mutter ehren, Werke der Barmherzigkeit üben und unter den Menſchen Frieden ſtiften. Selbſt an das Gebot der Feindesliebe weiſt der Talmud Anklänge auf. Im Traktat Sabbath ſteht: Unſere Rabbinen überliefern uns: Die, welche Verachtung erleiden, aber Niemand verachten, Vorwürfe anhören, ohne ſie zu erwidern, die den Menſchen Liebe beweiſen und Trübſale mit heiterem Gleichmuth ertragen, von denen ſagt die Schrift: Die ihn lieben, ſind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Kraft. Nach dem Traktat Sanhedrin iſt der Spruch: Laß dich verfluchen, aber verfluche Niemand, ein gewöhnliches Sprüchwort. Der Traktat Sohar bemerkt: Es iſt dem Menſchen geboten, daß er für die Sünder bei Gott Fürbitte einlege, damit ſie ſich bekehren und nicht der Hölle verfallen.

Beſteht nun zwiſchen den moraliſchen Grundſätzen des Chriſtenthums und des Talmud eine weſentliche Uebereinſtimmung, ſo fragt ſich, ob das Chriſtenthum aus dem Talmud oder dieſer aus jenem, oder ob ſie beide aus einer gemeinſchaftlichen Quelle geſchöpft haben. Daß der Talmud aus der chriſtlichen Lehre etwas aufgenommen habe, widerſpricht aller Wahrſcheinlichkeit. Bei dem glühenden Haſſe, den die Rabbinen gegen das Chriſtenthum hegten, iſt anzunehmen, daß dieſe ihre Theologie vor jedem chriſtlichen Einfluſſe werden bewahrt haben.

Was die andere Möglichkeit betrifft, daß die chriſtliche Sittenlehre aus dem Talmud gewonnen ſei, ſo iſt zuzugeben, daß der Talmud zur Zeit Jeſu und der Apoſtel in ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen als mündliche Ueberlieferung ſchon feſtſtand. Zum

schriftlich fixirten Abschluß gelangte er allerdings erst viel später, im vierten Jahrhundert n. Chr. Sein Ursprung aber datirt aus der Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft.*) Der sittlich-religiöse Erwerb, den das jüdische Volk aus der Verbannung mitbrachte, war die Ueberzeugung, daß es ein rechtes Volk nach dem Gesetz Gottes erst werden müsse, und daher eine glühende Anhänglichkeit an die Urkunden seines Glaubens und seiner Geschichte. Sein ganzes Leben concentrirte sich nun um diese, es entfaltete sich eine reiche Thätigkeit des Forschens, Auslegens, Anwendens, es erwuchs eine theologische Wissenschaft, welche, wenn auch nur mündlich verbreitet, zur Zeit Christi schon einen sehr großen Umfang mußte angenommen haben. Es läßt sich nicht nachweisen, daß wesentliche Bestandtheile erst später hinzugekommen wären, und jedenfalls lebte der Rabbi Hillel, auf dessen mit Jesu Lehren am meisten übereinstimmende Aussprüche man sich vornehmlich beruft, vor der Wirksamkeit Jesu.**) Darnach ließe es sich allerdings denken, daß Jesus seine Sittenlehre dem Talmud entnommen habe. Die angegebenen Thatsachen genügen aber doch nur zum Beweis für die Möglichkeit der Abhängigkeit Jesu von der jüdischen Theologie seiner Zeit, keineswegs aber ist diese damit als wirklich erwiesen.

Die Behauptung, Jesu Sittenlehre enthalte nichts, als was die talmudische Gelehrsamkeit ihm dargeboten habe, hält sich eben ganz einseitig an die übereinstimmenden Momente, welche sich zwischen jener und dieser finden. Es sind aber über diesen die Differenzpunkte nicht zu übersehen, und diese werden sich uns als ganz bedeutend herausstellen, wenn wir in eine unparteiische Vergleichung zwischen der Lehre Jesu und dem Talmud eingehen. Ein klaffender Unterschied tritt uns entgegen, wenn wir beide nach ihrer formalen Seite ansehen. Das Beweisverfahren, das die Rabbinen anwandten, bestand in der Berufung auf Autorität, sei es auf die Lehrer oder die der Schrift, beides in der äußerlichsten Weise.***)

*) Vgl. Deutsch, der Talmud, Berlin 1869, S. 14. Pressel, die Artikel: Rabbinismus und: Talmud in Herzog's Realencyclopädie, Bd. XII., S. 470 ff. XV., S. 615 ff.

**) Nach Deutsch S. 29 war Jesus beim Tode Hillel's zehn Jahre alt.

***) Vgl. Jost, das Judenthum und seine Secten. Hausrath, neutestamentliche Zeitgeschichte, I., S. 79 ff.

Wörtliche Anführung der Sätze berühmter Rabbinen war eine der Hauptstärken der Schriftgelehrten, „die Lehrer sagen", ist stehende Form des Beweises. Durch ein glückliches Citat den Gegner außer Fassung bringen, war die höchste Kunst des Rabbi. Die Beweisführungen aus der Schrift beruhten auf äußerster Werthschätzung des Buchstabens und bewegten sich in geistlosesten Spitzfindigkeiten. Um überlieferte Vorschriften oder Wahrhetten aus dem Gesetze zu beweisen oder neue daraus zu gewinnen, hatte Hillel sieben Regeln aufgestellt. Man solle schließen 1. vom minder Wichtigen auf das Wichtigere oder umgekehrt; 2. nach der Analogie; 3. aus einem einmal vorkommenden allgemeinen Satze auf besondere Fälle; 4. aus der Verbindung mehrerer Stellen; 5. aus dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen; 6. nach der inneren Verwandtschaft der Fälle; 7. nach dem Zusammenhange des Textes. Dieses complicirte Schlußverfahren diente dazu, die abenteuerlichsten Sätze aus der Schrift zu beweisen, und wie sehr es dabei weniger auf die innere Wahrheit als auf das Formale des Syllogismus ankam, das zeigt z. B. die Anwendung, welche der Traktat Sanhedrin von der vierten Regel macht. Aus der Verbindung von Ps. 139, 16: Deine Augen sahen den Keim, aus dem ich entstand, mit 2. Chron. 16, 9: Des Herrn Augen schauen alle Lande, folgert er den Satz, daß der Staub, aus dem Adam gebildet, aus allen Landen zusammengebracht sei. Ferner beweist er den Satz, daß die Heiden Hunden gleich zu achten seien, durch die Zusammenhaltung der beiden Stellen 2. Mos. 22, 31: Ihr sollt kein Fleisch essen, das auf dem Felde von Thieren zerrissen ist, sondern vor die Hunde werfen, und 5. Mos. 14, 21: Ihr sollt kein Aas essen; dem Fremdling, der in deinen Thoren ist, magst du es geben.

Es läßt sich nun wieder nicht bestreiten, daß sich in der Lehrweise Jesu Aehnlichkeiten mit diesem rabbinischen Beweisverfahren finden. In den Streitreden gegen die Schriftgelehrten wendet er, auf den Standpunkt der Gegner eingehend, ungefähr dieselbe Argumentationsweise an.*) Dahin gehört es z. B., daß er Matth. 12, 3—5 die Jünger gegen den Vorwurf der Sabbathsverletzung in Schutz nimmt durch Berufung darauf, daß auch die Priester ohne Schuld den Sabbath verletzen, und auf das Beispiel Davids, der

*) Vgl. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, S. 358 ff.

die Schaubrode aß. Matth. 9, 13 schlägt er den Angriff der Pharisäer mit dem Schriftwort 1. Sam. 15, 22 nieder: Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer. Matth. 22, 42—44 beweist er seine göttliche Abkunft durch folgenden syllogistischen Gebrauch der Schrift: Was dünket euch von Christus? Weß Sohn ist er? Da sie antworteten: Davids, fragte er: Wie nennt ihn denn David im Geiste Herr? da er saget: Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße. So nun David ihn Herr nennt, wie ist er denn sein Sohn? Die Auferstehung der Todten beweist er gegen die Sadducäer Matth. 22, 32 ebenfalls durch Berufung auf eine Schriftstelle: Von der Todten Auferstehung aber, habt ihr nicht gelesen, das euch gesagt ist von Gott, da er spricht: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? (2. Mos. 36) Gott aber ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen.

Vergleicht man nun die für beide Seiten angeführten Beispiele, so muß es selbst dem verranntesten Gegner des Christenthums vor den Augen stehen, daß, selbst da, wo Jesus auf den Boden der Gegner tritt, ein himmelweiter Unterschied stattfindet zwischen seiner Beweisart und der ihrigen. Gemeinsam ist beiden die Berufung auf die Autorität der Schrift. Aber von den Abgeschmacktheiten der rabbinischen Schriftbeweise ist Jesus frei; es sind sittliche und religiöse Wahrheiten, für welche die Schriftstellen ihm zum Beweis dienen. Weiter aber ist er, wenn er diese Beweismethode anwendet, seinen Gegnern überlegen; gerade die Kunst, den Gegner durch ein schlagendes Citat zu verblüffen, weiß er mit der größten Meisterschaft zu üben; die Schriftgelehrten sind immer der geschlagene Theil.

Muß der Umstand, daß Jesus in der Anwendung der rabbinischen Beweismethode mit der Freiheit von deren Wortklaubereien und Albernheiten eine geistige Ueberlegenheit zeigt, die den Gegner entwaffnet, für sich schon entschieden für seine Unabhängigkeit sprechen, so ist sie noch viel mehr in Verbindung mit den andern Zügen seiner Lehrweise ein beredtes Zeugniß für seine Freiheit und Universalität. Nur in seinen Kämpfen mit den Schriftgelehrten hat er diese Methode angewendet. Wie er aber in diesen, auf den Boden der Gegner übertretend, in der geeignetsten und schlagendsten

Weise zu reden weiß, so versteht er es, in anderen Situationen und gegenüber anderen Zuhörern der jeweils zutreffenden Redeform sich zu bedienen. Seine Rede ist an gar keine bestimmte Form gebunden, sie bewegt sich in der größten Manchfaltigkeit. Er redete anders „vor Wenigen und vor Vielen, am Gasttisch und in der Volksrede, in der Synagoge und in der freien offenen Gottesnatur, anders vor dem einfachen Volk und vor den geschulten Pharisäern und vor den selbsterzogenen Jüngern, anders vor Freunden und Feinden, vor Unbußfertigen und Bußfertigen und längst gewonnenen Frommen, anders im Beginn und im Verlauf und im Schluß.“*) In aller Manchfaltigkeit ist seine Rede stets ihrem Zwecke entsprechend, immer hat sie die Eigenschaften, welche die ächte Volksrede charakterisiren: Anschaulichkeit, treffende Kürze, Verständlichkeit. Mit dem reichsten Innenleben verbindet er den weitesten Blick in die ihn umgebende Welt, die nach ihren verschiedensten Seiten ihm die Formen bietet, in die er seine geistigen Wahrheiten kleidet. Die äußere Natur wie das Menschenleben nach seinen verschiedensten Verhältnissen sind ihm eine ergiebige Bilderquelle für seine Rede. Der rollende Donner ist ihm das Bild für die in Eifer erglühenden Jünger Johannes und Jakobus, der schroffe Fels das Bild des in Glaubensstärke voraneilenden Petrus. Das kleine Senfkorn, das sich zum schattigen Baume entfaltet, versinnbildlicht das vom kleinsten Anfange sich zur reichsten Ausdehnung entwickelnde Himmelreich, der Sauerteig dessen Alles durchdringende Kraft. Die Vögel des Himmels in ihrer fröhlichen Sorglosigkeit und die Blumen des Feldes in ihrer Pracht mahnen den kleingläubigen Menschen zum Vertrauen auf die Fürsorge des Schöpfers. Die geistige Kraft, die von ihm in seine Jünger dringt, vergleicht Jesus dem Safte der Reben. Mit seiner Verkündigung der evangelischen Reichsbotschaft ist er gleich dem Säemann, dessen Same auf verschiedenartiges Ackerfeld fällt. Alle Verhältnisse, alle Stände, alle Thätigkeiten des Menschenlebens gewinnen symbolische Bedeutung: die Schnitter auf dem Felde, die Arbeiter im Weinberge, die Fischer am See, der Hirte auf dem Felde, der Kaufmann, der gute Perlen sucht, die Hochzeitsjungfrauen, die dem Bräutigam entgegengehen, die Kinder in ihrer Unschuld und ihren

*) Keim, Geschichte Jesu, Bd. II., S. 101.

Spielen, der Vater in seiner Liebe, die Knechte, der Hausherr, der König. „Kein Gegenstand liegt zu ferne und keiner ist zu grob materieller Natur, um nicht dankbare Verwerthung zu finden. Splitter und Balken, Schwert des Kriegers und Maß des Kaufmanns, Mühlstein, Joch und Pflug — Alles hat seine Bedeutung; so auch im Hause die engen oder weiten Thüren, Kammer und Dach, ja sämmtlicher Hausrath vom Trinkgeschirr, sei es Weinkelch oder Wasserbecher, von Tellern und Schüsseln bis zum Hausschlüssel und Nadelöhr herab. Alles, was das Leben überhaupt füllt, wird zum Symbol: Trauern und Weinen, Lachen und Hüpfen, Reichthum und Armuth, Hunger und Durst, Gesundheit und Krankheit, Kinderspiel und Politik, glücklicher und unglücklicher Zufall, Sammeln und Zerstreuen, Abreise vom Haus, Herberge und Heimkehr, Hochzeit und Todtentrauer, der Luxusbau der Lebenden und das Grabdenkmal der Todten.“*) Die Sprache ist kurz, körnig, gesund, durch die Kraft der Natürlichkeit unmittelbar wirkend.**) Auch wo die Bilder zu ausführlichen Parabeln verwerthet werden, bleibt alles Ueberflüssige, jede den Eindruck abschwächende Gedehntheit entfernt. Häufig aber redet Jesus in Sinnsprüchen, die in ihrer Fülle und Gedrängtheit für immer mustergiltig sind. Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt, die Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen sein, man zündet nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, Niemand setzt einen neuen Fleck auf ein altes Kleid oder faßt neuen Wein in alte Schläuche, die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken, ziehe zuerst den Balken aus dem eigenen und dann erst den Splitter aus des Bruders Auge, man darf nicht Mücken seigen und Kameele verschlucken — dies und Anderes sind, wie Strauß sagt,***) „unvergängliche Sprüche, weil in ihnen stets neu sich bestätigende Wahrheiten in die schlechthin angemessene und zugleich allgemein verständliche Form gebracht sind“

*) Holtzmann, Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur, S. 333. 336.

**) Schon Justin der Märtyrer rühmt von Jesu: „Kurz und gedrängt waren seine Reden, denn er war kein Sophist, sondern Gotteskraft war sein Wort.“ Apolog. I, 14.

***) Leben Jesu f. d. D. V., S. 253.

und die „auch abgesehen von ihrem religiösen Werthe durch den hellen Geistesblick, den nicht zu irrenden Geradsinn, der sich darin ausdrückt, so unschätzbar sind". Haben die Reden Jesu gerade dadurch, daß sie stets frisch aus dem Leben schöpfen, das unmittelbar Packende und allgemein Verständliche, so tragen sie freilich nicht selten auch etwas Räthselhaftes an sich. Laßt die Todten ihre Todten begraben, eher kann ein Kameel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in's Reich Gottes kommen, wer sein Leben rettet, der verliert es, wer es verliert, der findet es, das sind solche räthselhafte Spruchreden. Den Jüngern selbst machten Jesu Reden hie und da den Eindruck des Räthselhaften (Joh. 16, 29). Das thut aber ihrem Werthe nicht den mindesten Eintrag. Einmal ist es das Eigenthümliche der Gnomen überhaupt, daß sie etwas Geheimnißvolles und Paradoxes haben. Für die Reden eines Religionsstifters aber würde es ein schlechter Vorzug sein, wenn ihre Verständlichkeit stets auf flacher Hand läge. Gerade dadurch erscheinen sie in ihrer Größe, daß sie bei aller Einfachheit und Natürlichkeit nie in's Platte versinken, daß hinter ihrem nächsten Verstande ein höherer Sinn sich verbirgt, daß sie das Gemüth mit geheimem Ahnen erfüllen und der Erkenntnißthätigkeit stets neuen Stoff und neuen Sporn verleihen. „Die Spruchreden", sagt Keim schön, „sind zugleich meistens Bilderreden und ihre größte Würze ist diese ächt morgenländische und dennoch bei ihrer Einfalt und Natürlichkeit auch dem nüchternen Abendländer wohl verständliche Bildersprache. Sie macht das Verborgenste, Geheimste, Geistigste menschlich anschaulich und zaubert darüber nicht allein den Duft der Poesie, sondern auch den der Ahnung, welche schaut und nicht durchschaut, versteht und nicht durchdringt, ergreift und immer neu verlangend sich ausstreckt, weil diese Zweige, diese Blumen sie neckend, lockend ohne Aufhören nach oben ziehen."*)

In diesem Reichthum der Formen, in dieser Lebendigkeit der Schilderung, in dieser Natürlichkeit und Kraft des Ausdrucks spricht sich nun doch gewiß kein abhängiger, sondern ein durchaus originaler Geist aus.

Genug von der Form. Sehen wir auf den materialen Inhalt der Sittenlehre Jesu einerseits und der rabbinischen Theo-

*) a. a. O., S. 103.

logie andererseits, wir werden zu demselben Ergebniß gelangen: Die Tendenz des Rabbinismus spricht sich in dem bekannten Satze aus: Machet einen Zaun um das Gesetz, d. h. das Volk solle „nicht weiter gehen", als das Gesetz es erlaubt, jede Freiheit des Handelns solle ausgeschlossen, Alles solle durch das Gesetz normirt sein. Es handelt sich also um die Anwendung des Gesetzes auf alle möglichen Einzelfälle des Lebens. Was im Gesetze selbst nicht ausdrücklich bestimmt war, mußte durch Consequenzen, die aus demselben nach verschiedenen Methoden gezogen wurden, unter dasselbe subsumirt werden. Demgemäß besteht der Inhalt des Talmud aus unzähligen, bis in's einzelnste Detail gehenden Bestimmungen, durch welche das Gesetz selbst erweitert und vervollständigt werden sollte. Durch eine in's Aeußerste gehende Casuistik wird die ganze bunte Manchfaltigkeit des Lebens durch das Gesetz zu normiren gesucht, und damit ja „das Volk nicht weiter gehe", werden die Vorschriften des Gesetzes noch geschärft, und mit besonderem Eifer werden gerade die das äußere gottesdienstliche Leben betreffenden Anordnungen des Gesetzes behandelt und in's Einzelnste ausgedehnt. So wurden die ohnehin schon so reichen Speisegebote und Reinigungsvorschriften erweitert und verschärft. In's Einzelne dieser in der Engherzigkeit nirgends überbotenen Bestimmungen braucht hier um so weniger eingegangen zu werden, als die rabbinische Theologie in ihrer Aeußerlichkeit und Peinlichkeit hinlänglich bekannt ist. Als besonders charakteristisch aber darf doch angeführt werden, daß für die Beobachtung des Sabbathgesetzes, welches das höchste Interesse in Anspruch nahm, nicht weniger als 39 verbotene Thätigkeiten aufgeführt werden, an welche immer noch neue angereiht wurden. Als solche verbotene Arbeiten werden aufgezählt: Säen, Pflügen, Ernten, Garbenbinden, Dreschen, Worfeln, Fruchtsäubern, Mahlen, Sieben, Kneten, Backen, Wollescheeren, Waschen, Klopfen, Färben, Spinnen, Weben, Flechten, Schlüpfen, Trennen, Knoten machen und lösen, Nähen und Aufreißen u. s. w.*) Und so wird das ganze Leben von dem Gesetze in einer Weise umspannt, daß für die freie Selbstthätigkeit nicht der mindeste Raum mehr blieb.

Wie gar anders ist Jesu Lehre! Gegenüber der übertriebenen Reinigungsvorschriften beim Essen ruft er Matth. 23, 25: Wehe

*) Jost, a. a. O, I, S. 178. Hausrath, S. 86.

euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr das Auswendige des Bechers und der Schüssel reiniget, inwendig aber sind sie voll von Raub und Unmäßigkeit. Gegenüber der Einengung der Sabbathsheiligung nimmt er seine Jünger in Schutz, als sie am Sabbath durch das Saatfeld gehend Aehren ausrauften, und beantwortet die Frage: ist es auch recht, am Sabbath zu heilen? sofort durch die heilende That. Ueberall athmet in Jesu Lehre im bestimmtesten Gegensatz gegen die rabbinische Einschränkung des Lebens durch äußere Vorschriften der Geist der Freiheit, welcher, der äußeren Bestimmungen nicht bedürfend, vom inneren Princip aus unmittelbar in jedem Falle das Rechte trifft und thut.

Der Gegensatz stellt sich noch greller heraus, wenn man sieht, daß sich im Talmud Partien finden, in welchen im Widerspruch mit der christlichen Lehre der Feindesliebe der Haß der Fremden gepredigt wird. „Keiner theile einem Goi die Worte des Gesetzes mit", gebietet der Traktat Chagiga, und der Rabbi Akiba erklärt: „Keiner wird des ewigen Lebens theilhaftig, welcher die Bücher der Fremden liest".

Bei so durchgreifenden Differenzpunkten kann wahrlich von einer Abhängigkeit Jesu von der talmudischen Theologie, wie sie in dem Ausdruck, Jesus habe seine Sittenlehre der talmudischen Bildung seiner Zeit „entlehnt", keine Rede sein, und nur die Tendenz, dem Christenthum den letzten Rest von Vernunft und Originalität zu rauben, kann zu dieser oberflächlichen Behauptung mit ihrer einseitigen Beweisführung geführt haben. Am allerwenigsten aber geht es an, mit Hartmann das Verdienst der Lehrthätigkeit Jesu darein zu setzen, „daß er die esoterische Tradition der Schulen hinaustrug auf die offene Gasse zur Erbauung und Belehrung auch der Aermsten und Bedürftigsten".*) Eine solche Behauptung aufzustellen, erfordert die Keckheit eines rasch aufgeschossenen Philosophen. Wo findet sich auch dafür ein Beweis? Was Jesu Lehre mit der talmudischen Gemeinsames hat, gehört gar nicht der Geheimlehre der jüdischen Schriftgelehrsamkeit an, wie sich Hartmann hätte überzeugen können, wenn er sich, bevor er seine mehr als oberflächliche Behauptung in die Welt schickte, zuerst in der Literatur über diesen Gegenstand etwas umgesehen hätte. Die Geheimlehre, welche die

*) Selbstzersetzung des Chr., S. 45.

Rabbinen allerdings neben ihrer öffentlichen Wirksamkeit pflegten, betraf den tieferen, pneumatischen Schriftsinn, die Zahlensymbolik, Dinge, welche für das gewöhnliche Volk als zu hoch erachtet wurden und nur mittelbar, z. B. in der Heilkunst, eine praktische Anwendung fanden. — Dagegen die Gesetzesvorschriften, die ja eigends für das praktische Leben ausgesonnen wurden, waren nichts weniger als geheim. Die Versammlungen in den Synagogen wurden zu dem Zwecke gehalten, daß das Volk mit der Anwendung des Gesetzes möglichst bekannt würde. Jedem wurde es zur Pflicht gemacht, nach den Geboten, wie sie aus dem mosaischen Gesetze abgeleitet wurden, auf's genaueste sein Leben einzurichten. Auch außerhalb der Synagoge waren die Schriftgelehrten die Lehrer und Rathgeber des Volkes. Bei der Complicirtheit der gesetzlichen Bestimmungen waren die Israeliten vielfach des Rathes der Schriftgelehrten bedürftig. So drangen ihre Lehren in das Volk, und nur so weit, als auf dem gewöhnlichen Wege des öffentlichen Verkehrs die Bekanntschaft mit den rabbinischen Lehren erlangt werden konnte, war auch Jesus mit ihnen vertraut geworden. Ein Schüler der Rabbinen aber im speciellen Sinne war er nicht. Bekanntlich wurde es ihm auch von den Schriftgelehrten vorgeworfen, daß er nicht aus ihren Schulen hervorgegangen sei. Daher war auch sein Verhältniß zu diesen von Anfang an ein gespanntes. Das Volk aber erkannte den Unterschied zwischen seiner Lehre und der der Schriftgelehrten sehr bald, und der Evangelist Matthäus gibt dem Ausdruck, indem er berichtet, daß nach dem Schlusse der Bergpredigt das Volk sich entsetzte, denn er lehrte wie Einer, der Vollmacht hat und nicht wie die Schriftgelehrten.

2.

Wenn nun, wie wir uns allerdings überzeugt haben, der Talmud neben seinen in Aeußerlichkeit und Peinlichkeit sich ergehenden Bestimmungen auch rein humane Vorschriften enthält, welche mit der Sittenlehre Jesu sich sehr enge berühren, so sind wir bei der Unmöglichkeit der Annahme der Abhängigkeit Jesu vom Talmud zu der anderen Frage geführt, ob beide, die rabbinische Theologie und die Lehre Jesu, in ihren übereinstimmenden Momenten von einer gemeinsamen Quelle abhängig sind. Als solche bietet sich selbstverständlich das alte Testament dar. Daß der Talmud sich diesem

gegenüber in keiner Weise frei verhält, bedarf keiner Ausführung. Wie das Netz äußerer Vorschriften, mit welchem er das Leben umspannt, aus dem alten Testamente herausgesponnen ist, so sind auch die andern Gebote, in welchen die gute Gesinnung, die Liebe, die Barmherzigkeit u. s. w. gefordert werden, lediglich dem alten Testamente entnommen. Denn auch dieses gebietet schon 3. Mos. 19, 18: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, und wendet dieses Gebot in der Forderung der Barmherzigkeit an Ps. 41, 2. Jes. 58, 7—10.

Es fragt sich also nur noch, ob auch Jesus mit seiner Sittenlehre sich lediglich im Kreise der alttestamentlichen Moral bewegt habe.

Die Frage nach der Stellung Jesu zum alten Testamente ist nicht leicht zu entscheiden. Am eingehendsten spricht sich Jesus selbst hierüber in der Bergpredigt aus, auf die wir deshalb hier zurückkommen müssen. Ganz bestimmt erklärt er Matth. 5, 17, man solle nicht meinen, daß er gekommen sei, das Gesetz und die Propheten d. h. das alte Testament als Ganzes aufzulösen, im Gegentheile sei er gekommen, dasselbe zu erfüllen. Dem wird die weitere Versicherung angeschlossen, bis daß Himmel und Erde vergangen sein werden, werde auch nicht ein Jota oder ein Strichlein vom Gesetz vergehen. Die Gerechtigkeit der Mitglieder des Himmelreiches müsse eine bessere sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Dies wird dann im Weiteren an einzelnen Geboten gezeigt, deren Deutung, wie wir gesehen haben, das Gemeinsame hat, daß die Erfüllung des Gesetzes in die Gesinnung gelegt wird.

Aus dieser Gesetzeserklärung schließt nun Baur, daß Jesu Stellung zur mosaischen Religion und Sittlichkeit eine antithetische gewesen sei. „Der Mosaismus und die Lehre Jesu verhalten sich zu einander wie Aeußeres und Inneres, wie Werkthätigkeit und Gesinnung oder wie particuläre, sich selbst eine Schranke setzende Sittlichkeit, und allgemeine, auf der Unbedingtheit des sittlichen Bewußtseins beruhende.“*) Um sich von der Unrichtigkeit dieser Auffassung zu überzeugen, braucht man sich nur der eben angeführten alttestamentlichen Stellen zu erinnern. Da das Gesetz die Forderung der Liebe enthält, so kann doch nicht sein ganzer Charakter in der Aeußerlich-

*) Neutestamentl. Theologie, S. 48.

keit gesucht werden und kann also auch der Gegensatz, der in Jesu Deutung der Gebote ausgesprochen ist, unmöglich gegen das alte Testament in seiner Totalität gerichtet sein. Da Jesus die Gebote mit pharisäischen Zusätzen nennt, so ist ganz deutlich, daß er seine Lehre zunächst nicht gegen das alte Testament als solches, sondern gegen das Gesetz, wie es aufgefaßt und ausgeübt wurde, in Gegensatz stellt. Nun ist allerdings nicht zu verkennen, daß, indem Jesus das Princip der Sittlichkeit in die Gesinnung legt und diese zur Hauptsache macht, er auch in Gegensatz gegen das alte Testament selbst tritt. Denn das alttestamentliche Gesetz hat, wenn es auch an einzelnen Stellen den Grundsatz der Liebe ausspricht, doch vorwiegend den Charakter der Aeußerlichkeit. Wenn dagegen Jesus die im Gesetz allerdings auch enthaltenen Bestimmungen, welche die Gesinnung normiren, zur Hauptsache macht und sie auf das ganze Gebiet des sittlichen Lebens ausdehnt, so ist dies, wie Baur richtig bemerkt,*) nicht nur ein quantitativer Unterschied, sondern „die Natur der Sache bringt es von selbst mit sich, daß die quantitative Erweiterung ein qualitativer Gegensatz wird, es wird dem Aeußern das Innere, der That die Gesinnung, dem Buchstaben der Geist entgegengesetzt." Dieser Gegensatz trifft aber nicht das alttestamentliche Gesetz als Ganzes, sondern nur dessen vorwiegende Seite.

Wie verhält sich aber hiezu der Ausspruch Jesu Matth. 5, 17. 18? Hier spricht er ja den Satz aus, daß das Gesetz bis in seine einzelnsten Bestimmungen bis an's Ende der Welt seine Gültigkeit behalten solle. Wie reimt sich der in Jesu Erklärung über die Gebote zum Ausdruck gekommene Gegensatz gegen die Aeußerlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes mit der Behauptung der unverbrüchlichen Geltung des Gesetzes gerade in seiner Aeußerlichkeit, bis auf den Buchstaben hinaus, ohne irgend welche Ausnahme, also mit Einschluß der Ritualgesetze? Die Anwendung, welche Jesus bei den einzelnen Geboten von diesem Grundsatze macht, spricht ja das Gegentheil von dem aus, was dieser Grundsatz besagt. Man kann zwischen Beidem keine Harmonie dadurch herstellen, daß man unter dem „Erfüllen" des Gesetzes nur versteht, daß das eigentlich Sittliche desselben zur Ausführung kommen und eben damit seine Aeußer-

*) S. 51.

lichkeit als die vergängliche Form abgestreift werden müsse. So wird jener Ausspruch aufgefaßt z. B. von Ritschl.*) Er beruft sich hiefür auf die Verbindung von Gesetz und Propheten, die beide in jener Stelle genannt sind. „Es handelt sich bei dem Nichtauflösen, sondern Vollständigmachen nicht um das Gesetz allein, sondern um die Einheit von Gesetz und Propheten ... Die Fortentwicklung des Gesetzes durch die Propheten besteht aber darin, daß sie durch Aufstellung des Zweckes der Gerechtigkeit die sittlichen Gebote aus derjenigen Verbindung lösen, in welcher sie mit den Ritualgesetzen durch den Zweck der Heiligkeit zusammengehalten waren, und denjenigen relativen Unterschied zwischen ihnen aufzeigen, welchen der Schriftgelehrte in den Worten ausspricht, die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten sei mehr als alle Opfer und Brandopfer." Mit Recht ist aber dieser Erklärung von Baur entgegnet worden,**) daß eine Deutung, welche in den Worten Jesu selbst den Sinn finden will, daß nicht vom Buchstaben, sondern vom Geist des Gesetzes die Rede sei, immer eine sehr gekünstelte und gezwungene sein müsse, es lasse sich die Schwierigkeit nicht beseitigen, „daß gerade das nicht wörtlich genommen werden soll, was Jesus selbst nach seiner ausdrücklichen Erklärung im wörtlichsten Sinn genommen wissen will". Gerade die Aeußerlichkeit des Gesetzes wird ja betont. Aus der bloßen Nebeneinanderstellung von Gesetz und Propheten in dem einen Verse 17, während im Weiteren von den Propheten gar nicht mehr gesprochen worden ist, kann man doch nicht mit Grund eine solche Theorie erschließen, wie es von Ritschl geschieht. Gesetz und Propheten, das ist eben die Bezeichnung für das alte Testament als Ganzes, und Jesus nennt zuerst das ganze alte Testament, um dann vom Gesetze insbesondere zu handeln. Das ist die einfache Sache. Der Widerspruch zwischen Jesu Deutung der Gebote und der Erklärung V. 17 f. läßt sich darum auf keine andere Weise lösen als durch die Annahme, daß diese von Jesu nicht in der Form gegeben worden ist, wie sie beim Evangelisten vorliegt, „daß der ihm beigelegte Ausspruch erst in der Relation des Evangelisten eine judaistische Fassung erhalten hat, in welcher er nicht aus dem Munde Jesu kam".***)

*) Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. S. 36 f.

**) a. a. O., S. 55.

***) Baur, S. 55. Strauß erklärt, Leben Jesu f. d. D. V. S. 212, die anstößigen Verse 18 und 19 geben sich geradezu als ein Einschiebsel in die

Daß Jesus eine freie Stellung zum Gesetze einnimmt und nur dessen sittlichen Gehalt für ewig verbindlich erklärt, damit harmoniren auch die andern Aussprüche, die von ihm über diesen Gegenstand erhalten sind. Ueberblickt man die verschiedenen Stellen, die hier in Betracht kommen, so sieht man sofort, daß Jesus theils eine affirmative theils eine gegensätzliche Stellung zum alttestamentlichen Gesetze einnimmt, und es ist unschwer, die höhere Einheit zu finden, aus welcher diese doppelseitige Stellung hervorgeht. Daß Jesus das mosaische Gesetz als göttliches anerkennt, geht einfach aus solchen Stellen hervor, in welchen er zur Beantwortung der höchsten Fragen auf das Gesetz verweist, wie er auf die Frage, was man thun müsse, um das ewige Leben zu ererben, Luk. 10, 26 ff., mit der Gegenfrage antwortet: Wie stehet im Gesetz geschrieben, wie lieſest du? Er nennt auch ausdrücklich die alttestamentlichen Gebote göttliche und stellt sie in Gegensatz gegen die pharisäischen Satzungen, so Matth. 15, 3 ff. Auf der andern Seite aber stellt er sich in ein ganz freies Verhältniß zu diesem Gesetz. Als die Pharisäer Anstoß daran nahmen, daß die Jünger die Händewaschung vor dem Essen unterließen, entgegnete ihnen Jesus nicht nur, daß durch die pharisäischen Satzungen das Gesetz verkürzt werde, sondern er erklärt auch, daß nichts, was in den Menschen hineingehe, ihn verunreinige, mit welchem Ausspruche er die Beobachtung der im Gesetz vorgeschriebenen Reinigungen für etwas sittlich Indifferentes erklärt. Matth. 19, 8. Mark. 10, 5 entscheidet er gegen die von Moses gegebene Erlaubniß der Ehescheidung, wornach er also dem Gesetze keine absolut bindende Kraft zuerkennt. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß er Mark. 2, 27. 28 erklärt, der Sabbath sei um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbaths willen da, und sich selbst Herr des Sabbaths nennt. Endlich sei unter seinen freien Aeußerungen gegen die mosaischen Institutionen noch erwähnt der Ausspruch Matth. 9, 16. 17: Niemand setzt einen Flecken ungewalkten Zeuges auf ein altes Kleid, denn die Ausfüllung desselben reißt vom Kleide los, und der Riß wird ärger; auch gießt man nicht neuen Wein in alte Schläuche u. s. w., d. h. die

Rede Jesu zu erkennen, zwischen diesen und V. 20 sei gar kein Zusammenhang, und es ist richtig, daß sich V. 20 sammt den folgenden Ausführungen sehr gut unmittelbar an V. 17 anreiht, während jene beiden Verse nur Verwirrung verursachen.

alten Formen passen nicht für das neue Leben, das mit ihm gekommen ist.

Wenn auch in keiner dieser Aeußerungen, wie sie ja nur gelegentliche Aussprüche sind, eine allgemeine Erklärung über das Verhältniß Jesu zum alttestamentlichen Gesetze vorliegt, so kann man doch aus der Zusammenfassung derselben eine allgemeine Anschauung darüber gewinnen. Jesu Stellung zum Gesetz des alten Bundes ist darnach keine andere, als daß er dasselbe nach seinen äußeren Formen für eine göttliche Ordnung von nur vorübergehender Geltung hält, daß er sich selber aber eine Autorität über dem Gesetze zuschreibt, vermöge welcher er dasselbe in seiner Aeußerlichkeit abrogirt, den Kern des Gesetzes aber, der die sittliche Bestimmung des Menschen ausdrückt, zur absoluten Gültigkeit erhebt.

Wie oberflächlich erscheint es nun, wenn Hartmann schreit:*) „Jesus war Jude und nichts als Jude", und: „So wäre denn glücklich alles Eigenthümliche aus der Lehre Jesu hinausgeworfen." Diese freche Behauptung erscheint um so elender, als Hartmann selbst zugeben muß, daß Jesus außer seinen Entlehnungen aus dem jüdischen Volksglauben und der jüdischen Theologie seiner Zeit noch Eigenes hinzuthat und daß er gerade dieses Eigene in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellte.**) Worin soll dieses Eigenthümliche bestanden haben? Es reicht nicht hin, wenn man dieses in die Verkündigung des nahen Gottesreiches, worüber man als eine Thorheit glaubt leicht hinweggehen zu können, oder in die quietistisch-pessimistische Lebensanschauung setzt.***) Denn Hartmann muß sich zu folgender Erklärung bequemen: „Es ist schwer zu definiren, was den bestrickenden Zauber einer Persönlichkeit ausmacht für die Personen, welche mit ihr in Berührung kommen; gelingt es schon kaum der Feder des Dichters, dieses geheimnißvolle Etwas in der Phantasie des Lesers neu hervorzurufen, so hat der Prosaiker noch weniger Aussicht dazu. Man kann sehr wohl alle liebenswürdigen Eigenschaften eines Menschen aufzählen und wird dabei doch jenen unsagbaren Rest unberührt gelassen haben, welcher erst in Wahrheit die elektrisirende und hinreißende Wirkung auf die Umgebung ausübt und welcher sogar

*) Selbstzersetzung, S. 44. 51.

**) S. 45.

***) Nach Müller, Briefe über die chr. R., S. 102 f. Ueber den Quietismus und Pessimismus Jesu wird später gesprochen werden.

sehr wohl mit großen, für sich allein abstoßenden Fehlern gepaart sein kann. Eine solche undefinirbare persönliche Macht muß Jesus geübt haben, wie die enthusiastische Begeisterung der vielen, Haus und Hof, Gatten und Kinder verlassenden und seinen Wanderzügen nachfolgenden Menschen beweist." *) Und diese bezaubernde Persönlichkeit soll nichts gewußt haben, als die altbackene jüdische Moral vorzutragen, mit ein paar Zusätzen, die, näher besehen, sich als ein purer Unsinn herausstellen! Wo ist da der Unsinn? Mit diesem Recurs auf den undefinirbaren Zauber der Persönlichkeit Jesu hat die Behauptung, Jesus habe die in den jüdischen Schulen gelernte Moral gepredigt, den kläglichsten Bankerott gemacht.

Man mag von einem undefinirbaren Zauber in Jesu Persönlichkeit reden. Aber so viel ist doch, wenn man nicht weiter zu dringen vermag, klar, daß diese Persönlichkeit, die eine so elektrisirende Wirkung ausübte, nicht darauf beschränkt sein konnte, zu lernen, was die Bildung der Zeit und des Volkes darbot, und das Gelernte mitzutheilen, daß ihr vielmehr in hohem Grade Originalität muß eigen gewesen sein. Wir sind jedoch der Verlegenheit, Jesu Eigenthümlichkeit in ein „geheimnißvolles Etwas" setzen zu müssen, enthoben. Schon hier, wo es sich nur um die Sittenlehre Jesu handelt, haben wir seine Originalität als eine ganz bestimmte erkannt. In ihm lebte die sittliche Idee in ungetrübter Klarheit und voller Kraft. Seine Sittenlehre war daher nichts Gelerntes, sondern aus der Tiefe des eigenen Geistes Geschöpftes und mit der ganzen Persönlichkeit auf's Innigste Verwachsenes. Allerdings eignete er sich wie die wesentlichen Bildungselemente seiner Zeit und seines Volkes so auch die moralischen Vorschriften der talmudischen Theologie, soweit sie mit der sittlichen Idee harmonirten, an. Ganz besonders war er im alten Testamente zu Hause. Das Gelernte aber war kein nur äußerlich überkommenes Wissen, sondern es war mit seiner Persönlichkeit so assimilirt, daß er über dieses wie über sein Eigenes mit freier Geistesthätigkeit in der manchfaltigsten Weise schaltete. Und so gleicht er dem Hausvater, der Altes und Neues aus seinem Schatze hervorträgt (Matth. 13, 52). **)

*) S. 55.

**) Um die Bedeutung der Person Jesu herabzudrücken, glaubte man früher aufgeklärter Seits den vorzüglichen Fund gemacht zu haben, Jesus sei aus der Secte der Essäer hervorgegangen. Diese Ansicht kann aber jetzt als

3.

Jesu Sittenlehre hat aber nicht nur Berührungspunkte mit der jüdischen, sondern sie hat ganz überraschende Anklänge in den Weisheitsaussprüchen aller Völker und Zeiten. Wir geben von diesen zur anschaulichen Vergleichung im Folgenden eine kleine Auswahl.*)

Thue dem Andern, was du willst, daß er dir thue, und thue dem Andern nicht, was du nicht willst, daß er dir thue. Ein anderes Gebot brauchst du nicht. Es ist die Grundlage und die Summe alles Uebrigen.

Ich bin nicht Willens, Andere zu beleidigen, wie ich selbst nicht gerne Beleidigungen ertrage.

Wenn du fähig bist, diejenigen Pflichten zu erfüllen, welche dir am nächsten liegen, wenn das Wohl deines Nächsten dir in gleichem Grad wie dein eigenes am Herzen liegt, dann besitzest du einen wichtigen Theil der vollkommenen Tugend.

Wenn du für Andere arbeitest, dann thue es mit demselben Eifer, wie wenn es für dich selbst wäre.

Weisheit und Menschenliebe ist höchste Vollkommenheit.

Des Weisen Benehmen ist immer werkthätige, niemals rastende Menschenliebe.

Gib deinen Ueberfluß den Armen.

Sei gerecht gegen den Feind, vergelte Wohlthat mit Wohlthat.

Kong-fu-tse.

---

antiquirt betrachtet werden, daher diese nebensächliche Anführung derselben genügen wird. Mögen sich auch Berührungspunkte zwischen Essäismus und Christenthum finden, wie der Gedanke des allgemeinen Priesterthums und das Verbot des Eides, so sind doch ihre starken Gegensätze nicht zu verkennen. Die Essäer legten einen hohen Werth auf rituelle Reinigungen, Jesus nimmt diesen allen Werth, die Essäer zogen sich von der Welt zurück, Jesus lehrt auf den besuchtesten Plätzen des öffentlichen Lebens und meidet sogar den Umgang der Sünder nicht. „Der ist das Gegentheil eines essäischen Ordensmeisters, der seine Jünger das Licht der Welt nennt, der sie heißt von den Dächern predigen, was ihnen in's Ohr gesagt war, der als Regel aufstellt, daß man keine Leuchte unter einen Scheffel stellen darf." Holtzmann, a. a. O., S. 339. Vgl. auch Ritschl, altkath. Kirche, S. 204ff.

*) Vgl. Scholl, Wahrheit aus Ruinen oder das ewige Evangelium der Humanität, Frankfurt 1873.

Der Weise und Tugendhafte hütet sich, seinen Nebenmenschen auch nur mit Worten zu verwunden; er weiß, es gibt eine Macht, die über den Guten wie über den Bösen wacht. Harivansa.

Sage Niemand ein hartes Wort, zänkische Rede bringt Schmerz, und du selbst mußt es hintennach büßen.

Lasset uns inmitten der Zornsüchtigen freundlich und sanft sein.

Der Geist, der Unrecht mit Unrecht, Zorn mit Zorn erwiedert, wandelt immer tiefer in die Labyrinthe des Irrthums.

Wer Feindlichen nicht feindlich ist, milde gegen die, welche wehe thun, den nenne ich einen Weisen. Buddha.

Ich wünsche Gutes für jedes Lebendige.

Wenn ich den Armen nicht geholfen — ich bereue es.

Khorda-Aveſta.

Meide das deinem Nächsten zu thun, was du ihm übel nähmest, wenn er es dir thun würde. Pittakos.

Heile nicht Uebel mit Uebel. Herodot.

Niemand darf unter irgend einem Vorwand Unrecht mit Unrecht vergelten. Sokrates.

Es ziemt nicht, Leid mit gleichem Leid vergelten.

Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da. Sophokles.

Das Wohl der Menschheit muß jedem Menschen über Alles gehen.

Das ist die Forderung, die an den Menschen ergeht, daß er wo möglich vielen Menschen nütze.

Der Endzweck aller Erkenntniß ist das Wohl der Menschheit.

Unter Allem, was sittlich gut ist, behauptet die Verbindung der Menschen unter einander, ihr Vereinigen zum gemeinsamen Wohl, die Liebe zum Menschengeschlecht selbst den ersten Platz.

Die Menschenliebe zeigt sich auf zweifache Weise, im freiwilligen Geben und im Vergelten von Wohlthaten.

Der Weise wird niemals zürnen und dem, von welchem er beleidigt ist, Schmerz zuzufügen suchen.

Auch gegen die Beleidiger haben wir noch Pflichten zu erfüllen. Rache und Strafe haben ihre Grenzen, und beinahe möchte ich es für genug halten, wenn wir den Uebelthäter zum Bereuen seines Unrechts gebracht haben. Cicero.

Das menschliche Leben besteht durch Liebeserweisung und Eintracht, und nicht durch Haß und Zorn, sondern durch gegenseitige Liebe eint es sich zu einem Bunde allseitigen Wohlwollens.

Die Menschenliebe verbietet Uebermuth gegen unsern Nächsten, sie verbietet die Habsucht; in Empfindungen, Worten und Handlungen erweiset sie sich gegen alle Menschen theilnehmend und freundlich; kein Leiden hält sie für ein fremdes, und was sie Gutes thut, ist ihr darum besonders werth, weil es auch Andern zu gut kommen kann.

Der rechte Mensch ist voll Liebe gegen Andere, ist zu gegenseitiger Hülfeleistung geschaffen; der Zorn ist feindselig, geht auf's Verderben.

Bedenke, daß der, welchen du deinen Sklaven nennst, aus demselben Samen entsprossen, unter demselben Himmel dieselbe Luft athmet, und lebt und stirbt wie du.

Es sind Sklaven, aber — Menschen.

Gehe mit dem Geringeren so um, wie du wünschest, daß die Höheren mit dir umgehen mögen.

Zank und Streit muß man vermeiden.

Mag dich höhnen und beleidigen, wer da will, du wirst dennoch nichts erleiden, wenn die Tugend mit dir ist.

Es wird uns auch milder machen, wenn wir bedenken, daß der, dem wir zürnen, uns hie und da nützlich war, und seine Verdienste werden dann die Beleidigung aufwiegen.

Ich schätze die Wohlthat höher als die Beleidigung.

Was ist rühmlicher, als die Erbitterung mit freundschaftlicher Gesinnung zu vertauschen.

Zürnt Einer auf dich, so fordere ihn dagegen mit Wohlthaten heraus.

Beleidigung reicht nicht an den Weisen.

Eine große Seele verachtet Beleidigungen.

Wieviel menschenfreundlicher ist es, gegen Fehlende ein sanftes und väterliches Gemüth zu beweisen und sie nicht zu verfolgen, sondern zum Guten zurückzuführen. Seneca.

Wo du Noth findest, nimm dich ihrer an.

Den Wandrer fahr' nicht an, noch weis' ihm die Thür,
Gib dem Bittenden gern.

Andrer Unglück soll dich nicht freuen,
Ihren Vortheil gönne ihnen.
Sei zur Rache nicht rasch, wenn sie dir Unrecht thun.

Edda.

Nun, ist Jesus vielleicht auch bei Kong-fu-tse, Buddha, Cicero und Seneca in die Schule gegangen? Gewiß wird dies Niemandem einfallen zu behaupten. Nur die Abhängigkeit vom Talmud anzunehmen, ist man gleich bei der Hand. Aber der Umstand, daß Jesus auf dem nämlichen Boden lebte, auf dem der Talmud entstand, ist nicht im Entferntesten ein ausreichender Beweis für seine Abhängigkeit von diesem. Die Uebereinstimmung gewisser Vorstellungen und Lehren ohne Weiteres so zu erklären, daß man die eine für die Quelle der andern ausgibt, ist nur die Sache vorlauter Kritiker und steht in der Regel im Dienste irgend einer Tendenz. Dagegen gewinnt für uns die Freiheit, welche wir bei Jesu gegenüber dem alten Testamente erkannt haben, durch die mit seiner Sittenlehre harmonirenden Aussprüche Solcher, die er nicht einmal gekannt haben konnte, eine neue Bestätigung. Dieser Chor der verschiedenen Stimmen der Humanität aus den entferntesten Ländern und Zeiten ist eben der zusammenstimmende Ausdruck für die Eine Idee des Sittlichen, wie sie mehr oder weniger bewußt in einer jeden Menschenseele lebt.

4.

Fragt man nun: was hat denn die christliche Moral noch Eigenthümliches? so antworten wir unbedenklich: dem wesentlichen Gehalte nach Nichts, und wir sind bei diesem Zugeständnisse um den eigenthümlichen Werth der christlichen Moral durchaus nicht verlegen. Es kann ja der Natur der Sache nach gar nicht anders sein, als daß die christliche Moral kein neues Sittengesetz hat erfinden können. Das Sittengesetz ist seinem Grundinhalt nach ein für alle Mal in jedes Menschenherz geschrieben. Ueber dieses kann unmöglich hinausgegangen werden. Nur darum kann es sich handeln, ob eine Sittenlehre die richtige Fassung und die mehr oder weniger reiche Entfaltung dieses Sittengesetzes bietet und ob sie auch in einer Form erscheint, durch welche sie geeignet ist, universelle Geltung zu erlangen. Sieht man aber

die christliche Moral auf diese Punkte hin an, so wird man, wenn man nicht überhaupt gegen das Christenthum verbissen ist, leicht erkennen, daß ihr der Vorzug und zwar der absolute Vorzug gebührt. Die Aussprüche der Humanität aus dem alten Heidenthum sind nur einzelne Lichtstrahlen in der Finsterniß, die ja da und dort in edleren Seelen hervorbrechen mußten, wenn nicht das Sittengesetz überhaupt dem Menschengeschlecht völlig sollte abhanden gekommen sein. Und auch bei den edelsten Geistern erscheinen jene Lichtblicke in das sittliche Leben gepaart mit Irrthum. So rein und erhaben die mitgetheilten Sprüche des Kong-fu-tse lauten — sie stehen eben doch nur vereinzelt da in einem Moralsystem, daß der Grundvoraussetzung aller Moral, der Freiheit des Willens widerspricht. Denn nach dem chinesischen Religions- und Moralsystem, das durch Kong-fu-tse seine Fixirung erhielt, ist das sittlich Gute identisch mit der Vernünftigkeit, die menschliche Vernunft aber ist nur die höchste Erscheinungsform der Urkraft oder der allgemeinen Weltvernunft, die Gesetze der menschlichen Vernunft sind darum ebenso naturnothwendig wie die Ordnung der äußeren Welt, in der Vernunft hat deshalb der Mensch einen natürlichen Instinct, der ihn von selbst zur Tugend treibt. In diesem System stehen die Aussprüche reiner Sittenlehre isolirt und dem Ganzen widersprechend da. Auch die mit der christlichen Moral am nächsten verwandte Sittenlehre des Buddha ist keine richtige Entwicklung der sittlichen Idee. Die Menschenliebe, die sie predigt, ist weniger Liebe als die Achtung, die jedem Wesen um seines Daseins willen zu zollen ist, denn sie dehnt sich auf alles Seiende aus. Es fehlt ihr ferner, da ja nach Buddha's Lehre das höchste Lebensziel die Vernichtung des Lebens ist, der positive Gehalt und Zweck. „Die Liebe ist nach Buddha's System nicht wie im Christenthum um ihrer selbst willen oberstes Gebot, nicht wie in diesem die befreiende, thatkräftige und schöpferische ethische Macht, die nicht nur negativ die Selbstsucht aufhebt, sondern auch positiv den natürlichen Menschen in den sittlichen umschafft; die Liebe des Buddhismus will vor Allem mit dem Andern klagen und durch hülfreiche Gemeinschaft das Leben erträglicher machen; sie ist dem Buddhismus wesentlich nur Mittel, die Leiden der Welt zu mindern.“*) Selbst bei Seneca

*) Dunker, Geschichte des Alterthums, Bd. II., S. 244.

findet sich kein reines Sittlichkeitsbewußtsein. Bei allen schönen Sentenzen, in denen die Idee des Sittlichen ausgedrückt ist, hat er das stolze Bewußtsein des Stoikers und ein Freiheitsstreben, das zum Selbstmord greift, wenn die Freiheit gefährdet ist. Wohin wir eben im Heidenthum blicken, gewahren wir höchstens einzelne Erhebungen zur sittlichen Idee in der allgemeinen Verfinsterung des sittlichen Bewußtseins und Gesunkenheit des sittlichen Lebens, nirgends aber ein volles Verständniß der sittlichen Aufgabe. Was aber das mosaische Gesetz betrifft, so bedarf es nur kurzer Erwähnung, daß das eigentlich Sittliche in ihm nur einen kleinen Bestandtheil bildet, der mit den Bestimmungen des Ceremonial- und Rechtsgesetzes verbunden ist zur Lebensordnung eines einzelnen Volkes, die nur pädagogischen, auf ein Höheres vorbereitenden Charakter hat.

Betrachtet man dagegen die christliche Moral, wie wir sie aus den neutestamentlichen Urkunden entwickelt haben, so gibt sie sich als der reine und volle Ausdruck der sittlichen Idee kund. Nirgends ist die Klarheit des sittlichen Gedankens durch irgendwelche Mischung mit seinem Gegensatze getrübt. Von dem in die Gesinnung gelegten Principe des Sittlichen wird das ganze Leben umfaßt. Alles Particuläre, alles national Beschränkte ist abgethan, die sittliche Idee in ihrer allgemein menschlichen Bedeutung zur Entfaltung gebracht. Die Form bewegt sich in aller Lebendigkeit, Manichfaltigkeit und Kraft, wie es der Zweck der allgemeinen Verbreitung erfordert. Bei aller Tiefe der Anschauung, die dem Forscher stets neuen Stoff gewährt, gibt sie ihre Grundelemente in einer Einfachheit, durch die sie sich dem Verständnisse eines Jeden, der noch sittliche Empfänglichkeit hat, darbietet. Die christliche Moral hat universellen Charakter und darum absoluten Werth.

B. Die metaphysischen Grundlehren des Christenthums.

Unser Weg führt uns von der Moral zur Metaphysik, denn aus dem moralischen Bewußtsein hat sich uns das Gottesbewußtsein ergeben. Nachdem wir nun die Uebereinstimmung der christlichen Moral mit unserm natürlichen moralischen Bewußtsein erkannt haben, sind wir zu der weiteren Frage geführt, ob die allgemeinen, der gesammten christlichen Weltanschauung zu Grunde liegenden metaphysischen Lehren über Gott und sein Verhältniß zur Welt

dem aus dem moralischen Bewußtsein hervorgehenden Gottesbewußtsein entsprechen.

1. Das Wesen Gottes.

a. Die Lehre vom Wesen Gottes nach den biblischen Urkunden.

Der Gottesglaube ist das die ganze Bibel durchdringende Element. Das Dasein Gottes ist die der ganzen Bibel zu Grunde liegende Voraussetzung. Die ganze Geschichte, die in ihr berichtet wird, erscheint von Gott getragen, das Leben des einzelnen Menschen ist auf ihn bezogen. Sie redet von ihm von der ersten bis zur letzten Seite, und wo nicht von ihm ausdrücklich geredet wird, ist sein Wesen und Walten vorausgesetzt. Sie redet von ihm in nüchterner Prosa, in lehrhafter Weise und in der Geschichtserzählung, wie in der Sprache prophetischer und poetischer Begeisterung.

In Allem drückt sich aber eine bestimmte Lehre über Gott aus. Die heilige Schrift ist sich klar darüber, ob und wieweit Gott erkennbar ist. Uebereinstimmend wird von den biblischen Schriftstellern, wo überhaupt vom Erkennen Gottes die Rede ist, die Erkennbarkeit Gottes behauptet, wie Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. 2. Kor. 4. 6, aber die Anschaubarkeit Gottes geleugnet, so 2. Mos. 33, 34. Joh. 5, 37. 1. Tim. 6, 16 u. s. w. Wenn sich die Bibel hierüber klar ist, so läßt sich annehmen, daß sie auch eine bestimmte Erkenntniß Gottes mittheilt.

Wollen wir aus den zerstreuten und manchfaltig verschiedenen biblischen Aussprüchen über Gott die allgemeinen Lehren über Gottes Wesen gewinnen, so sind wir zunächst auf das alte Testament gewiesen. Die biblische Lehre über Gott erscheint im alten Testamente der Hauptsache nach als abgeschlossen. Weder Christus noch die Apostel fügten der alttestamentlichen Gotteslehre etwas wesentlich Neues hinzu; diese ist der feste Grund, auf dem sie sich bewegen, und was das neue Testament Eigenthümliches hierüber bietet, erscheint nur als weitere Entfaltung und Vollendung des schon im alten Testamente Niedergelegten. Die Grundzüge der biblischen Gotteslehre begegnen uns in bestimmter Ausprägung in den ältesten Büchern des alten Bundes und von hier bis zum neuen Testamente gewahren wir den Fortschritt des Allgemeinen zum Besonderen und Genaueren und der Läuterung der mehr sinnlichen Auffassung in die reine und geistige.

Als das nächste Charakteristikum der alttestamentlichen Gotteslehre wie der alttestamentlichen Religion überhaupt bietet sich der Monotheismus dar. Daß Gott nur Einer ist, das ist die Grundvoraussetzung der ganzen Gottes- und Weltanschauung, wie sie im alten Testamente niedergelegt ist, und wird in verschiedenen Büchern früherer und späterer Zeit emphatisch ausgesprochen. Das erste der zehn Gebote verkündet den Monotheismus als Grundgesetz des israelitischen Volkes, indem es verbietet, außer dem Gott, der dasselbe aus Egyptenland erlöset, noch einen andern zu verehren, und im Beginn der Ermahnung zum Halten der göttlichen Gebote (5. Mos. 6) ruft Moses feierlich aus: Höre Israel! Jehova unser Gott — Jehova ist Einer! Die Psalmen besingen die Macht und Hülfe des Einen Gottes, der der Frommen Burg und Hort ist. Die Propheten schärfen in den verschiedensten Wendungen die Treue gegen Gott ein, und jede Hinwendung zu andern Göttern wird als Hurerei bezeichnet. Wiederholt rufen sie es dem abtrünnigen Volke zu, daß Jehova der einzige Helfer und kein Gott ist außer ihm (Jes. 37, 20. Hos. 13, 4. Joel 2, 27).

So durchgreifend jedoch der Monotheismus des alten Testamentes ist, so wird derselbe doch in seiner Reinheit bestritten. Besonders soll er im Pentateuch mit Polytheismus vermischt erscheinen. Es ist dies aber eine Behauptung, für welche der genügende Beweis fehlt. Sie scheint wohl einen starken Anhalt zu haben an Stellen wie 1. Mos. 1, 26: Lasset uns Menschen machen, 11, 7: Lasset uns hinabfahren und ihre Sprache verwirren, 3, 22: Der Mensch ist geworden wie unser Einer. Jedoch kann der vereinzelt vorkommende Gebrauch des Plural von Gott unmöglich das erforderliche Gewicht haben, um das Vorhandensein polytheistischer Elemente in der mosaischen Religion beweisen zu können. Dieser Plural findet auch in anderer Weise seine Erklärung. Einmal kann gar nichts Triftiges dagegen eingewendet werden, ihn als Majestätsplural zu fassen. Will man dies aber nicht gelten lassen, so ist doch der Plural auf keinen Fall auf andere Götter zu beziehen, sondern er geht entweder auf höhere Geistesweſen, wie die Engel,*) oder er ist als Plural der Selbstaufforderung zu fassen, „des Entschlusses, wie

*) Oehler, Theologie des alten Testaments, Bd. I., S. 156.

er da, wo eine herrschende, bedeutsame Persönlichkeit zu bedeutendem Werke mit sich zu Rathe geht, durchaus angemessen ist".*) Die Beziehung auf die Engel ist jedenfalls anzunehmen bei der dritten der angeführten Stellen; ihr Sinn ist: der Mensch ist geworden wie ein Wesen meiner Art, so daß also der Plural nicht andere Götter, sondern nur die Existenz einer Mehrheit geistiger Wesen voraussetzt.**) Auch der aus dem Plural אֱלֹהִים, der zur Bezeichnung Gottes dient, entnommene Einwand gegen die Reinheit des alttestamentlichen Monotheismus ist leicht zu beseitigen. Dieser Plural ist, wie Dietrich gezeigt hat,***) als quantitativer Plural zu erklären, der wie die Pluralia שָׁמַיִם Himmel und מַיִם Wasser zur Bezeichnung unbegränzter Größe dient. Er ist also allgemeiner Ausdruck für die Fülle der göttlichen Macht und Herrlichkeit. Selbst dann, wenn mit dem Subject אֱלֹהִים das Prädicat im Plural verbunden wird, ist man nicht genöthigt, darin mit Schultz†) eine Erinnerung an ursprüngliche Mehrheit der Gottesvorstellung zu sehen. Noch deutlicher aber ist es, daß bei diesem Plural nicht an eine Mehrheit göttlicher Wesen, sondern an den Einen Gott als den Inhaber aller göttlichen Macht und Majestät gedacht werden muß, wenn, was gewöhnlich geschieht, das Zeitwort im Singular damit verbunden ist.

Bedenklicher erscheint die Bemerkung, der Gott des alten Testamentes schließe das Dasein anderer Götter nicht aus, vielmehr sei die Existenz solcher neben ihm anerkannt. Hiefür wird besonders geltend gemacht das Wort Jephthah's Richter 11, 24: Nahmest du nicht ein, was dich einnehmen ließ dein Gott Qamosch? Fernere Stellen, auf die man sich beruft, sind unter andern: 2. Mos. 12, 12: an allen Göttern Egyptens werde ich Gericht üben, ich Jehova; 15, 11: wer ist wie du unter den Göttern, Jehova? 5. Mos. 32, 12: Jehova führte Israel allein, kein fremder Gott war mit ihm. Selbst bei den Propheten finden sich solche Stellen: Jes. 19, 1: es werden erbeben vor ihm die Götter Egyptens; Mich. 7, 18: wer ist ein Gott wie du, der Sünde vergibt? Doch auch die Kraft

*) Schultz, Alttestamentliche Theologie, Bd. I., S. 268.

**) Oehler, a. a. O.

***) Abhandlungen zur hebräischen Grammatik, 1846. Vgl. Oehler, a. a. O., S. 134. 137.

†) Alttestamentliche Theologie, Bd. I., S. 260.

dieser und ähnlicher Beweisstellen ist unzureichend. Die erste Stelle kann darum nicht beweisend sein, weil es nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich ist, daß in derselben aus der Vorstellung der Moabiter heraus argumentirt wird, ohne daß diese damit für richtig erklärt würde.*) Andere Stellen sind deshalb nicht zu premiren, weil ihre Ausdrücke der dichterischen Sprache angehören. So gehören auch die angeführten prophetischen Stellen dem ungenaueren Sprachgebrauch der begeisterten Rede an. Anders stellt sich aber die Sache dar, wenn wie in 2. Mos. 12, 12 in rein prosaischer Rede von einem Gerichthalten Gottes über die fremden Götter gesprochen wird, was diese als real existirende Mächte voraussetzt.**) Aber auch diese Stellen, wie sie im Mosaismus vorkommen, reichen nicht aus, um die Behauptung der Mischung des alttestamentlichen Monotheismus mit Polytheismus sicher zu stellen. Solche vereinzelte Aussprüche können gegenüber dem in der allgemeinen Grundlegung des alten Bundes 1. Mos. 1—10 so deutlich verkündeten universalen Monotheismus, gegenüber den zahlreichen in ganz emphatischer Weise die Einheit Gottes predigenden Sprüchen der verschiedensten alttestamentlichen Schriften, endlich gegenüber der bestimmten Erklärung, z. B. 5. Mos. 32, 21, daß die fremden Götter Nichtgötter, Nichtse sind, nicht mehr bedeuten als eine Unklarheit und Unbestimmtheit in der Auffassung der fremden Götterdienste; nicht aber kann aus denselben eine Vermengung polytheistischer Elemente mit dem Monotheismus gefolgert werden. Daß viele Israeliten Jehova nur als ihren Volksgott neben andern Volksgöttern angesehen haben, läßt sich allerdings nicht bestreiten. Dies hat aber mit der alttestamentlichen Gotteslehre als solcher nichts zu thun. Von dieser gilt nur das, daß sie von unbestimmterem Anfange zu bestimmterer Gestaltung sich erhob. Dieser Fortschritt ist am deutlichsten ausgesprochen 2. Mos. 6, 3 ff., wo der Name Jehova promulgirt und erklärt wird. Der Name Elohim ist diesem gegenüber der unbestimmtere. Von Anfang an aber ist Gott der Eine, und zwar nicht bloß im partikulären Sinne als der Eine Gott des israelitischen Volkes, vor dem die

*) Vgl. Oehler, a. a. O., S. 157.

**) Vgl. Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments, herausgg. v. Hahn, S. 47.

anderen Götter in ihrer Macht verschwinden, sondern als Gott des Himmels und der Erde, während alle anderen Götter in Wirklichkeit Nichtgötter, wesenlose Götzen sind. Richtig ist allerdings, daß neben diesem universalen Monotheismus im alten Bunde jener partikulare, dem Jehova der Gott Israels ist, einhergeht. Beide stehen aber durchaus in keinem Widerspruche. Damit, daß Gott insonderheit der Gott des israelitischen Volks ist, hört er selbstverständlich nicht auf, der Gott der Geister alles Fleisches zu sein (4. Mos. 16, 22). Der partikulare Monotheismus ist nur ein vorübergehender, er ist „die schützende Hülle, unter welcher der reine Monotheismus der alttestamentlichen Religion sich entfalten und ausreifen"*) konnte. Die christliche Gotteslehre hat diese Hülle abgestreift und die Gottesidee in ihrem reinen Universalismus zur Geltung gebracht. Das besondere Verhältniß, in das Gott zu dem israelitischen Volke getreten war, erscheint nach dem neuen Testamente aufgehoben, der Monotheismus aber in dem universalen Sinn, den er schon im alten Bunde hat, findet hier seine Bestätigung und volle Entfaltung. Joh. 17, 3. Röm. 3, 29. 1. Kor. 8, 4. 6. 1. Tim. 2, 5.

Die Einheit Gottes führt uns unmittelbar zur näheren Betrachtung des Wesens Gottes. Ist Gott der Eine, so ist damit schon gesagt, daß die ganze Fülle des göttlichen Wesens in ihm ist. Man hat durchaus nicht nöthig, mit den altkirchlichen Dogmatikern von der numerischen Einheit die Einheit der Qualität oder von der Einheit die Einzigkeit zu unterscheiden. Wird Gott als der Eine prädicirt, so kann das in keinem anderen Verstande gemeint sein, als daß er der Einzige ist, daß das göttliche Wesen in ihm allein und in ihm in seiner ganzen Fülle ist. Einen anderen Monotheismus kann es nicht geben.

Wenn also die Bibel, was freilich äußerlich, nämlich durch den entgegenstehenden Polytheismus veranlaßt ist, Gott den Einen nennt, so bezeichnet sie ihn als das reale Sein des ganzen göttlichen Wesens. Worin aber besteht dieses?

Die allgemeinste biblische Bestimmung Gottes ist seine Geistigkeit. In einem bestimmten Satz ausgesprochen findet sich die Wahrheit, daß Gott Geist ist, zwar nur in einer einzigen Stelle

*) Schultz, a. a. O., Bd. I., S. 268.

im neuen Testamente. Es ist dies die bekannte Stelle Joh. 4, 24, wo Christus im Gespräch mit der Samariterin gegenüber der Meinung, als sei die Gottesanbetung an einen bestimmten Ort gebunden, Gottes Wesen in dem kurzen Satze ausdrückt: Geist ist Gott. Obwohl dies aber erst von Christus in kurzen, bestimmten Worten ausgesprochen worden ist, so geht der Gedanke der Geistigkeit Gottes doch zurück in die Anfänge des alten Bundes, und es lassen sich alle weiteren biblischen Bestimmungen über Gott als nähere Ausführungen dieses Einen Grundgedankens erkennen, und Jesu Wort: Geist ist Gott, erscheint nur als der Abschluß des reichen, in größter Manchfaltigkeit im alten Testamente ausgebreiteten Gedankens von Gott, als die bestimmte Fixirung seines Begriffes. Der ganzen Vorstellung von Gott, wie wir sie bei Moses und den Propheten finden, liegt der Gedanke der Geistigkeit Gottes zu Grunde. Alle Endlichkeit, Beschränktheit, Schwäche des sinnlichen Daseins wird von ihm geleugnet. Wo Gott erscheint, geschieht es durch sinnliche Vermittlung, durch Engelerscheinungen, durch Gesichte, durch Träume. Selbst Moses, dem Gott sich unmittelbar offenbart (2. Mos. 33, 11. 4. Mos. 12, 6—8), kann ihm nur nachschauen (2. Mos. 33, 23). Auch an einzelnen Stellen fehlt es nicht, in welchen die Geistigkeit Gottes mehr oder weniger bestimmt, in positiver oder negativer Weise ausgesprochen ist. Dahin gehört vor Allem das Verbot: Du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, dem erläuternd hinzugefügt wird: was irgend im Himmel oben oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde sein mag: bete sie nicht an und diene ihnen nicht (2. Mos. 20, 4). Damit wird Gott aus der Körperwelt ausgeschieden und die Geistigkeit Gottes negativ im Unterschiede von allem sinnlich Wahrnehmbaren ausgesprochen. Positiv aber wird Gott als Geist prädicirt, wenn er der Gott der Geister alles Fleisches genannt wird, 4. Mos. 16, 22. Ist er es, von dem alle menschlichen Geister abhängig sind, von dem diese erschaffen sind, erhalten und gekannt werden, so ist ebendamit gesagt, daß er selbst in seinem Wesen Geist ist. Ganz bestimmt endlich ist die Geistigkeit Gottes behauptet, wenn Jesaja Mensch und Gott, Fleisch und Geist einander gegenüberstellt, 31, 3.

Die Geistigkeit Gottes bleibt die Grundbestimmung des alten Testamentes über das Wesen Gottes trotz mancher Züge in der

Schilderung des göttlichen Wesens und Wirkens, durch welche er in die Schranken der Sinnlichkeit verflochten erscheint. Werden diese richtig verstanden, so stehen sie in keinem Gegensatz gegen den geistigen Gottesbegriff. Man hat unter den Aussagen, welche Gott in die Endlichkeit herabzuziehen scheinen, dreierlei zu unterscheiden.*) Die erste Gattung bilden solche Aussprüche, welche lediglich der naiven dichterischen Volkssprache angehören. Dahin gehört es, wenn Gott Hand, Arm, Mund, Auge beigelegt wird, wenn von seinem Gehen, Reden u. s. w. gesprochen wird, wenn er als ein Kriegsheld erscheint, welcher sein Panier aufsteckt, sein Schwert schwingt u. s. w. Daß solche Bilder die Geistigkeit Gottes nicht aufheben, versteht sich von selbst. Aber nicht bei allen, aus dem endlichen Leben genommenen Aussprüchen über Gott reicht es zum Verständnisse aus, sie einfach als Bilder aufzufassen. Die Frage stellt sich ganz anders bei der zweiten Klasse dieser Aussprüche, „wo nicht etwa bloß Ausdrücke vom menschlichen Handeln auf das göttliche übertragen werden, sondern wo die Vorstellung von der Art dieses Handelns in die Schranken der durch Raum und Zeit beschränkten menschlichen Thätigkeit eingeschlossen wird.“**) Wenn von Gott berichtet wird, er sei vom Himmel herabgestiegen, um der Menschen Werke anzusehen oder sich von der Wahrheit eines Gerüchtes persönlich zu überzeugen (1. Mos. 11, 5. 18, 21), er sei in der Abendkühle im Garten gewandelt (1. Mos. 3, 8), wenn er, um vor der Uebermacht der Menschen sich zu schützen, ihre Sprache verwirrt (1. Mos. 11, 6 f.), die Arche mit eigener Hand schließt (1. Mos. 7, 16), von menschlicher Speise ißt (1. Mos. 18, 18), wenn er selbst das Gesetz auf die Tafeln schreibt (2. Mos. 32, 16), so ist deutlich, daß wir hier keine poetischen Schilderungen haben, sondern Berichte über das, was Gott gethan haben soll, und daß dies Aussagen über Gott sind, welche, indem sie ihn wie einen Menschen sinnlich handeln lassen, dem geistigen Gottesbegriffe widersprechen. Der Widerspruch trifft aber die Gotteslehre des alten Testamentes nicht, denn wir stehen hier auf dem Boden der heiligen Sage. Daß es eine solche in den heiligen Schriften gibt, ist eben einfach anzuerkennen. Wer Alles ohne Unterschied, was in diesen berichtet ist, für Geschichte ansieht, dem stellen sich unüber-

*) Vgl. Schultz, a. a. O., Bd. I., S. 271. 277. 293. Bd. II., S. 90 f.
**) Schultz, Bd. I., S. 272.

windliche Schwierigkeiten in den Weg. Diese heben sich, sobald man der Wahrheit die Ehre gibt und Sage nennt, was einmal seinem ganzen Charakter nach keine Geschichte und keine Lehre, sondern nur Sage sein kann. Durch solche im Interesse der Apologetik selbst liegende Ausscheidung der sagenhaften Elemente in der alttestamentlichen Zeichnung des Gottesbildes hebt sich auch dieser gegen die Geistigkeit Gottes erhobene Einwand.*)

Ganz anders verhält es sich mit der dritten Klasse solcher Aussprüche, den sog. Anthropopathien, d. h. denjenigen Aussagen über Gott, in welchen menschliche Empfindungen und Willensbewegungen ihm beigelegt werden. Hier haben wir es weder mit bildlichem Ausdruck noch mit Sage zu thun. Denn nicht werden hier Erscheinungen des äußeren, des körperlichen Lebens auf Gott übertragen, sie treten daher nicht wie die Anthropomorphismen in Gegensatz gegen die Geistigkeit Gottes als dessen Erhabenheit über die Schranken des Raumes, sie bewegen sich auf geistigem Gebiete. Geistige Bewegungen sind es, die in ihnen Gott beigelegt werden, und solche müssen in Gott gedacht werden, wenn er nicht ein leeres Abstractum sein soll, das allenfalls der philosophischen Speculation, niemals aber der Religion angehören kann. Ist Gott lebendiger persönlicher Geist, so muß er in einem realen Verhältnisse zu der von ihm geschaffenen Welt stehen. Der freien Kreatur gegenüber kann aber dieses kein starres, sich stets gleichbleibendes sein, sondern wie diese in ihrer Entwicklung ihr Verhältniß zu Gott ändert, so muß sich auch Gottes Beziehung zur Welt ändern. Die Ausdrücke für die wechselnden Beziehungen des absoluten Geistes zur Welt können aber keinem andern Gebiete entnommen werden als dem des menschlichen Geistes mit seinen Gedanken, Empfindungen, Willensbewegungen. Diese Ausdrücke sind jedoch in ihrer Anwendung auf Gott nicht nothwendig inadäquat. Denn ist, wie nach der biblischen Lehre, der menschliche Geist das Abbild des absoluten Geistes, so sind die Ausdrücke, welche die Eigenschaften und

*) Sehr gut sagt Schultz, a. a. O, Bd. I., S. 298: „Auch hier wie überall wird sich zeigen, daß, je aufrichtiger man die wirkliche Art der alttestamentlichen Bücher anerkennt, je weniger man aus Sage Geschichte, aus Volkssprüchen offenbarte Wahrheiten machen will, desto mehr die wirklichen Anstöße schwinden; gerade für solche Punkte ist die Apologetik ein zweischneidiges Schwert, welches leicht den eigenen Träger verwundet."

Bewegungen des menschlichen Geistes bezeichnen, allerdings auf Gott anwendbar; mit Ausscheidung der dem menschlichen Geiste anhaftenden Schranken sind sie der adäquate Ausdruck für die Beziehungen des höchsten Geistes zur Welt. Wenn z. B. von Gottes Liebe, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue die Rede ist, so sind das Ausdrücke, die für Gott ganz gewiß nicht unangemessen sind. „Sie zeigen uns den persönlichen Gott, dessen Herz von Liebe zu den Seinen überwallt, von Liebe, die nicht gleichgültig und kalt sich abgewiesen sehen kann, dessen Treue und Wahrhaftigkeit auch in dem Gegensatze gegen das Böse hervortritt, eben den Gott, welchen uns die ganze Heilsgeschichte predigt.“*) Von manchen anthropopathischen Aussprüchen des alten Testamentes ist es allerdings nicht zu leugnen, daß sie Gottes Beziehungen zur Welt in unangemessener Form ausdrücken, wie namentlich wenn Gott Reue beigelegt wird. Es ist aber wohl zu beachten, daß die Bibel in keiner schulmäßigen Sprache redet, woher es kommt, daß oft eine Seite des göttlichen Lebens mit Uebersehung der andern in greifbarer Weise geschildert wird. So kann auf der einen Seite Gott Reue beigelegt werden als drastischer Ausdruck für die Wahrheit, daß die Entwicklung der Menschheit für Gott kein gleichgültiges Schauspiel ist, während es auf der andern Seite 1. Sam. 15, 29 von ihm heißt: Der Hort Israels täuscht nicht und läßt sich nichts gereuen; denn er ist nicht ein Mensch, daß er sich etwas gereuen ließe.

Nach dem Ausgeführten können wir uns an den Schilderungen göttlichen Lebens und Wirkens, welche dem endlichen Leben entnommen sind, nicht stoßen. Die Geistigkeit Gottes wird durch sie nur scheinbar alterirt, aus allen Verendlichungen Gottes geht diese als Grundbestimmung über das göttliche Wesen gerettet hervor.

Aber was ist der Inhalt des Begriffes: Geistigkeit Gottes? In den bisher angeführten Stellen erscheint die Geistigkeit Gottes nur als der Gegensatz gegen die Schwäche, Beschränktheit und Endlichkeit des sinnlichen Lebens. Werden wir uns mit dieser rein negativen Bestimmung zu begnügen haben?

Eine lehrhafte Entwicklung des Begriffes Geist findet sich natürlich in der Bibel nicht; aber schon die Etymologie füllt den Begriff Geist mit einem positiven Gehalte. Wie das deutsche Wort

*) Schultz, a. a. O., S. 276.

Geist, mit gischt und gähren zusammenhängend, seiner Urbedeutung nach das nach einer inneren treibenden Kraft beständig Aufquirlende und Aufathmende im Gegensatz zum Einsinkenden, Sterbenden und Todten bezeichnet, also ein verborgenes inneres, aber sich äußerndes und fühlbar machendes Leben versinnlicht, so bezeichnen die biblischen Ausdrücke für Geist: רוּחַ (Wehen, Wind) und πνεῦμα (Hauch) denselben Begriff nur feiner mit dem Bilde des Wehens.*) Aus dem sinnlichen Gebiete wird der Ausdruck genommen; was aber damit bezeichnet werden soll, ist ein inneres, in äußerer Thätigkeit sich kundgebendes Leben. Wird nun dieser allgemeine Begriff auf den Einen Gott angewendet, so wird dieser damit als das innere, nach außen sich bethätigende Leben im absoluten Sinne bestimmt.

Wird dieser Allgemeinbegriff auch nicht in lehrhafter Weise in seine Momente zerlegt, so liegt er doch allen biblischen Bestimmungen über Gott, allen Schilderungen göttlichen Wirkens zu Grunde und findet in ihnen seine bestimmtere Ausprägung und Entfaltung nach verschiedenen Seiten.

Schon in den altteſtamentlichen Gottesnamen als den Bezeichnungen für das Wesen Gottes, soweit es uns offenbar ist, tritt der Begriff der Geistigkeit Gottes hervor. Der älteste Name Gottes ist Elohim. In ihm wird Gott als Macht bezeichnet. Wie man diesen Namen auch ableiten und fassen mag: immer ist er Ausdruck für die göttliche Macht. Nach der einen Erklärung ist seine Grundbedeutung die der Macht, nach der andern das Grauen. Während nach der ersteren Elohim objectiv die Macht ausdrückt, so hat dieser Name nach der anderen dieselbe Bedeutung, nur daß er die Macht nach dem subjectiven Eindruck als das Grauen Erregende benennt. Dasselbe drückt, nur unstreitig objectiv, der kürzere Gottesname El aus. Haben wir in diesen beiden Namen den Ausdruck für Gott als die Macht schlechthin im allgemeinsten Sinne, so erscheint in dem der patriarchalischen Zeit angehörenden Namen El-schaddai (der allmächtige Gott) Gott nach zwei Seiten als Macht genauer bestimmt. Gott wird in diesem Namen erstens als der allen andern Gewalten schlechthin Ueberlegene, als der Allmächtige prädicirt und zweitens als der Gott, „der in besonderen Macht-

*) Vgl. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott, Bd. I., S. 57.

thaten, durch welche er die Natur seinen Reichswegen unterwirft, von sich zeugt".*) Wird nun Gott in diesen Namen als Macht gefaßt, so haben wir in ihnen Ausdrücke für die Geistigkeit Gottes. Denn ist Gott als Geist nach dem oben gefundenen Begriffe das innere, nach außen sich bethätigende Leben im absoluten Sinne, so ist er ebendamit auch die Macht im absoluten Sinne. Gott wird hier als Geist gefaßt, aber nur nach derjenigen Seite, welche die augenfälligste ist. Allgemeiner und tiefer wird Gott als Geist bezeichnet in dem Namen Jehova oder Jahve, demjenigen Worte, welches zur Bezeichnung Gottes als des alttestamentlichen Bundesgottes dient. Dieses Wort wird 2. Mos. 3, 14 so erklärt: ich werde sein, der ich sein werde, bezeichnet also Gott als den, welcher ist, der er ist, oder als das unabhängige, unveränderliche, sich selbst getreue Sein. Da aber weiter in dem Verbum היה, von dem dieser Name abgeleitet ist, nicht der Begriff des ruhenden, sondern des bewegten Seins liegt, und da weiter die Form des Imperfect, von welcher derselbe stammt, den Begriff des Werdens ausdrückt, so ist Gott in Jehova als unabhängiges, unumschränktes, aber sich bethätigendes Leben d. h. als absolnter Geist gefaßt.

Die weitere Entfaltung findet der Begriff der Geistigkeit Gottes in den Eigenschaften der Ewigkeit und Allgegenwart, der Allwissenheit und Allmacht, wie diese der Ausdruck der Unbeschränktheit in Raum und Zeit, im Wissen und im Wollen sind.**) Diese Eigenschaften sind aber in den ältesten biblischen Erzählungen nicht rein durchgeführt, vielfach sind sie alterirt, nicht allein durch Ausdrücke, welche der dichterischen Sprache angehören, sondern durch Berichte, welche Gottes Thätigkeit als sinnlich beschränkt erscheinen lassen. Doch stehen diese, wie bemerkt, auf dem Boden der Sage. Sieht man aber davon ab, so erscheinen jene Eigenschaften Gott schon in den ältesten Büchern des alten Testamentes beigelegt. Von Anfang an denkt die alttestamentliche Religion Gott als ewig, denn er ist der, welcher die Zeit selbst erst schafft, als allgegenwärtig, denn „der, welcher mit seinem Geiste das werdende Weltall umschloß, mit seinem lebendigen Worte die Unermeßlichkeit der Räume durchdrang, ist ja in seinem Wirken nicht durch den Raum bedingt, bedingt selbst alle

*) Oehler, a. a. O., Bd. I., S. 138.

**) Vgl. Schultz, Bd. I., S. 297—301. Bd. II., S. 98—102.

Räume des Raums",*) als allwissend, denn er kennt die Zukunft und offenbart sie in Gesichten und Träumen, als allmächtig, denn nichts kann ihn hindern, seinen Rathschluß auszuführen; er schuf die Welt so, daß sie seinem Willen entsprach, er ist der Gott der Wunder, der die Welt nach seinem Willen bewegt. In der prophetischen Zeit aber werden die Eigenschaften Gottes ohne sinnliche Beimischungen in der begeisterten Sprache frommer Bewunderung geschildert. Gott ist gegenüber allen zeitlichen Wandlungen der Ewige und Unveränderliche. Ehe die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, ist er von Ewigkeit zu Ewigkeit. Himmel und Erde werden vergehen, er aber bleibet der er ist, und seine Jahre nehmen kein Ende. Tausend Jahre sind vor ihm wie der Tag, der gestern vergangen ist (Ps. 90, 2. 4. Ps. 102, 27). Gott ist allgegenwärtig. Denn wenn auch der Tempel seine Wohnstätte in Israel ist, so ist dies doch nur in dem Sinne gemeint, daß Gottes Bundesgegenwart im Tempel ihren Mittelpunkt hat. Auch der Himmel faßt ihn nicht, er ist nur der Thron Gottes, dessen Fußschemel die Erde ist; seine Gegenwart durchdringt allen Raum, er ist ein Gott, der nahe und ferne zugleich ist, vor dem sich Niemand verbergen kann (1. Kön. 8, 27. Amos 9, 2 ff. Jerem. 23, 24). Gott ist allwissend: sein Wissen ist weder durch Raum noch Zeit beschränkt, er verstehet der Menschen Gedanken von ferne, und es ist kein Wort auf Menschenzunge, das er nicht Alles wüßte; weder die Enden des Himmels noch die Tiefen der Hölle, weder die äußersten Grenzen des Meeres noch die tiefste Finsterniß kann vor seinem Wissen bergen, er kennt das Verborgenste und Geheimste, er siehet in das Herz, er weiß auch, was die Zukunft bringen wird, und eröffnet den Propheten einzelne Blicke in die kommenden Zeiten (Ps. 139. 1. Sam. 16, 7). Wie sein Wissen, so ist auch seine Macht unbeschränkt. Nichts kann ihm widerstehen, er bildet die Berge und schafft den Wind, er macht die Morgenröthe zur Finsterniß und tritt einher auf den Höhen der Erde, er verkehret den Todesschatten in Morgen und den Tag in finstere Nacht, er ruft dem Wasser des Meeres und schüttet es auf die Erde, er tödtet und macht lebendig, Niemand kann aus seiner Hand erretten, er kann schaffen, was er will, kein Ding ist ihm unmöglich. Seine Macht zeigt sich

*) Schultz, Bd. I., S. 299.

ebensowohl in der Herrlichkeit der Natur als in der wunderreichen Geschichte seines erwählten Volkes, die beweist, daß alle Mächte der Welt seinen Zwecken dienen müssen (Amos 4, 13. 5, 8. 5. Mos. 32, 39. Ps. 115, 3. Jer. 5, 22 ff.).

Schon die bisherige Betrachtung zeigt sehr deutlich, daß der den biblischen Schilderungen des göttlichen Wesens und Wirkens zu Grunde liegende Begriff Gottes keine leere Abstraction ist. Gott als Geist ist die höchste Realität. Er heißt darum der lebendige Gott, ein Begriff, der schon im alten Testamente im Gegensatz gegen die leblosen Götter der Heiden betont wird (Jos. 3, 10. 1. Sam. 17, 26. 36) und der im Evangelium Johannis seine höchste Ausbildung findet. Hier wird Gott als der bezeichnet, der das Leben ursprünglich in sich selber hat, daher die Quelle des Lebens ist, der unablässig thätig ist und lebendig macht (Joh. 5, 26. 17. 21).

Genauer wird sich uns der Inhalt des Lebens dieses Gottes erschließen, wenn wir die ethischen Attribute Gottes in Betracht ziehen. Das allgemeinste derselben, von dem wir darum ausgehen wollen, ist Gottes Heiligkeit, die ihm in zahlreichen Stellen, besonders des alten Testamentes, beigelegt wird, so 2. Mos. 15, 11. 3. Mos. 11, 44 f. 1. Sam. 2, 2. Ps. 99, 5. 9. Jes. 6, 3. Hos. 11, 9. Joh. 17, 11. Wie aber der Begriff der Heiligkeit Gottes zu fassen ist, ist streitig. Etymologisch läßt sich derselbe nicht näher bestimmen. Man ist also, um die Bedeutung dieses Wortes zu ermitteln, auf den Inhalt der wichtigsten Stellen gewiesen, in welchen Gott als der Heilige prädicirt wird. Während man früher allgemein die Heiligkeit als die Freiheit von allem Bösen, als die absolute sittliche Erhabenheit ansah, ist in neuerer Zeit die Ansicht geltend zu machen versucht worden, daß die Heiligkeit Gottes nur ein Eigenthumsverhältniß Gottes, das Verhältniß der Verbindung Gottes mit Israel bezeichne.*) Diese Ansicht hat ihren Anhalt an dem Umstande, daß die Benennung Gottes als des Heiligen erst mit der Gründung der Theokratie, mit der israelitischen Bundesschließung anhebt, und daß das Wort heilig viel häufiger vom israelitischen Volke, seinen gottesdienstlichen Einrichtungen und sei-

*) So besonders von Menken, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift, 3. Aufl., 1833, S. 58 ff., und Achelis, Versuch, die Bedeutung des Wortes קדוש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen, Studien und Kritiken, 1847, S. 187 ff.

nen Gebräuchen vorkommt als von Gott. Daraus folgt aber nicht im Entferntesten, daß Gottes Heiligkeit nur seine Verhältnißbeziehung zum israelitischen Volke ausdrückt. Die Gemeinsamkeit des Wortes heilig für Gott und für das auserwählte Volk setzt noch nicht voraus, daß die Heiligkeit nicht ursprünglich etwas Selbständiges in Gott bedeutet, sie läßt sich vielmehr einfach so erklären, daß das Prädikat der Heiligkeit von Gott, dem diese wesentlich eignet, vermöge der besonderen Beziehung des israelitischen Volkes zu ihm auf dieses übertragen wird. Richtig sagt Schultz*): „Wenn es heißt, Gott ist heilig, und wenn darauf die Forderung gebaut wird, das Volk soll auch heilig sein, so kann dies doch nicht heißen: ihr sollt mein sein, denn ich bin euer, — dabei bliebe ja alles daran Geknüpfte unbegründet. Es muß doch ein Inhaltliches zu Grunde liegend gedacht werden, und das kann bei Gott nicht wie bei dem Volke aus dem Verhältnisse Gottes zu Israel abgeleitet werden, sondern muß etwas schlechthin Selbständiges sein." Suchen wir dieses aus den Hauptstellen, in denen Gottes Heiligkeit hervorgehoben ist, zu gewinnen, so kommen wir zunächst auf ein negatives Moment.**) Wenn 2. Mos. 15, 11 Gott als der Heilige von allen andern Göttern unterschieden wird in den Worten: wer ist wie du unter den Göttern, wer ist dir gleich, herrlich in Heiligkeit, wenn 1. Sam. 2, 2 von Gott gesagt wird: Niemand ist heilig wie Jehova, Keiner ist außer dir, wenn Jes. 40, 25 die Frage gestellt wird: wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ähnlich sei, so ist Gottes Heiligkeit in sein Ausgesondertsein von allem Anderen gesetzt. Die diesem negativen Momente entsprechende positive Bestimmung ist, daß Gott als der Heilige die absolute Lebensvollkommenheit in sich selber trägt. Es fragt sich aber, ob diese Lebensvollkommenheit in dem allgemeinen Sinne des in sich selbst ruhenden Seins zu verstehen ist, wie wir diesen Begriff in dem Namen Jehova ausgedrückt fanden, oder ob in der Heiligkeit die besondere Beziehung auf die ethische Vollkommenheit Gottes liegt. Wir müssen uns für die letztere Auffassung entscheiden. Darauf führen schon Stellen wie Ps. 103, der, ein Loblied Gottes als des Heiligen, seine Gerechtigkeit, seine Gnade und Barmherzigkeit preist, Hos.

*) a. a. O., Bd. I., S. 303.

**) Vgl. Oehler, Bd. I., S. 161.

11, 8 f., wo mit der göttlichen Heiligkeit die Barmherzigkeit in Zusammenhang steht. Von durchschlagendem Gewicht für diese Ansicht scheint die Stelle Jes. 6, 3—5 zu sein, wo Jesajas gegenüber der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung Gottes und dem sie begleitenden Ausruf: heilig, heilig, heilig ist Jehova Zebaoth, in die Klage ausbricht: Wehe mir! denn ich vergehe; denn ich bin ein Mann unreiner Lippen und wohne unter einem Volke unreiner Lippen. „Man bedenke ferner, welcher Art das Grauen ist, das den Menschen gerade der Offenbarung Gottes als des Heiligen gegenüber ergreift. Offenbar macht sich hier nicht bloß das Gefühl creatürlicher Ohnmacht, sondern vorherrschend und specifisch das Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit und Unreinheit geltend. Daraus ergibt sich, daß die göttliche Heiligkeit, wenn sie auch als absolute Lebensvollkommenheit die Entschränkung von aller creatürlichen Endlichkeit in sich schließt, doch hauptsächlich Abgezogenheit von der creatürlichen Unreinigkeit und Sündhaftigkeit, also, positiv ausgedrückt, die Klarheit und Reinheit des göttlichen Wesens ist, die jede Gemeinschaft des Bösen von sich ausschließt, in welchem Sinne die symbolische Bezeichnung der göttlichen Heiligkeit die ist, daß Gott Licht ist.“*) Wird so die göttliche Heiligkeit als sittliche Vollkommenheit nicht nur im negativen, sondern auch im positiven Sinne gefaßt, dann ergibt sich auch das Berechtigte in der Menken'schen Erklärung. Menken sagt, in der Heiligkeit liege nicht so sehr die unerreichbare Vollkommenheit und Herrlichkeit Gottes, seine absolute Erhabenheit über alle Geschöpfe ausgedrückt als seine herablassende Gnade, seine Selbstmittheilung in der Liebe. Gerade wenn die Heiligkeit die sittliche Lebensvollkommenheit im positiven Sinne ist, so versteht es sich, daß der heilige Gott nicht durch eine absolute Kluft von der Welt und dem Menschenleben geschieden ist, sondern daß er sich selbst bezeugt, um die Menschen emporzuheben zur Theilnahme an der göttlichen Lebensvollkommenheit, und daraus ergibt es sich, daß besonders in dem das Heil der Welt vorbereitenden Bundesverhältnisse mit Israel Gott als der Heilige bezeichnet wird.

Fragen wir nun, worin diese ethische Vollkommenheit Gottes näher bestehe, so wird uns als das ethische Princip des göttlichen

*) Oehler, S. 167.

Lebens die Liebe genannt. Dies geschieht jedoch erst im neuen Testamente. Im alten Testamente ist nur ausnahmsweise bei Gott von der Liebe die Rede, und auch in den seltenen Stellen, wo dies der Fall ist, erscheint die göttliche Liebe nicht als allgemeines ethisches Princip, sondern in partikularem Sinne als Bevorzugung, so Spr. 3, 12. 2. Mos. 4, 22 f. Als die erste Eigenschaft, in welcher sich die ethische Vollkommenheit Gottes erweist, erscheint im alten Testamente die Gerechtigkeit, d. h. „diejenige Bestimmtheit, wornach ohne Eigennutz, Parteilichkeit und Furcht der Maßstab vollkommen sittlichen Handelns an die Erscheinungen gelegt und diesem Maßstabe entsprochen wird".*) Gott ist gerecht, heißt also: er legt überall den Maßstab strenger Sittlichkeit an, so daß er dem Guten hilft, den Frevler dagegen bestraft, Ps. 7, 10—18. 11, 7. 17, 2. 18, 26 f. 129, 4. An die Gerechtigkeit schließen sich zunächst an Gottes Wahrhaftigkeit und Treue, 5. Mos. 32, 4. Jes. 49, 7. Seine Worte sind Wahrheit, und es gereuet ihn nichts wie die Menschenkinder, 2. Sam. 7, 28. 4. Mos. 23, 19. Daher heißt er der Fels, auf den man trauen kann, 5. Mos. 32, 4. Mit diesen Eigenschaften verbindet sich als ein weiterer Grundzug des sittlichen Wesens Gottes seine Güte, die im alten Testamente vielfach gepriesen wird Ps. 103, 8. 145, 8. Joel 2, 13. Er hat Wohlgefallen an der Gnade, geht über das, was das strenge Recht fordert, hinaus, vergibt die Sünde, Mich. 7, 118. Ps. 103, 3. 4. Gottes Güte bildet aber keinen Gegensatz gegen seine Gerechtigkeit; vielmehr sind beide unzertrennlich und werden mit Vorliebe neben einander genannt, so Ps. 89, 15. Ps. 103, 2—13. 116, 5. 145, 7—9. Wendet sich diese Güte wohl eines Theils in freier Wahl dem Einen im Unterschiede von Andern zu — denn, wem ich gnädig bin, spricht Gott, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarmen will, dessen erbarme ich mich, 2. Mos. 33, 19 — so dehnt sie sich doch als die Güte des Schöpfers in der Spendung der irdischen Güter allen Geschöpfen zu. Er hat die Welt sehr gut erschaffen, 1. Mos. 1, 31. Die ganze Natur predigt Gottes Güte, in ihren Gaben empfangen die Menschen ohne Unterschied die Erweisungen der göttlichen Güte, Ps. 104. 136, 1—9. Als der gütige Gott ist er mitleidig und barmherzig, 5. Mos. 4, 31. Joel 2, 13. Ps. 25, 6. Er siehet Elend und Jammer, er ist der Vater der

*) Schultz, Bd. I., S. 304 f.

Wittwen und Waisen und heilet die zerbrochenen Herzen, Ps. 10, 14. 14, 6. 147, 3. Das sind die Grundzüge, wie sie im alten Testamente das Bild der sittlichen Vollkommenheit Gottes ausmachen. Diese in Verbindung mit dem unumschränkten göttlichen Wissen bildet Gottes Weisheit. „Sowohl die wundervolle Ordnung der Natur, welche er geschaffen, als die Vollkommenheit sittlicher Ordnungen, welche in seinem Gesetz zu bewundern ist, predigen, daß Gott weise ist, daß er die vollkommenste Einsicht, das vollkommenste Maß, die vollkommenste Ordnung in sich trägt"*), Hiob 9, 4. 12, 13. 17. Ps. 104, 24. 5. Mos. 4, 8.

Alle diese ethischen Bestimmungen über Gott, wie sie sich im alten Testamente finden, erhalten ihre Vollendung im neuen Testamente dadurch, daß hier die Liebe, das Princip alles wahrhaft sittlichen Lebens, als der Urgrund des ganzen ethischen Lebens Gottes genannt wird. Dieser specifisch christliche Gedanke hat seinen anschaulichen Ausdruck schon in den Reden Jesu gefunden, in welchen Gott mit Vorliebe Vater genannt wird. Diese Bezeichnung Gottes ist zwar dem neuen Testamente nicht eigenthümlich; sie kommt schon im alten Testamente vor. Wo aber Gott hier Vater genannt wird wie 4. Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 8. Jerem. 31, 9 und selbst Mal. 2, 10, bezieht sich diese Benennung auf das besondere Verhältniß Gottes zu seinem erwählten Volke. Aus dieser Beschränkung hebt Christus den göttlichen Vaterbegriff heraus. Ganz allgemein wird von ihm Gott der Vater der Menschen genannt, so Matth. 6, 4. 8. 15. 5, 16. 45. 48. 7, 11. Marc. 11, 25. Erscheint auch bei Christus und noch mehr bei den Aposteln das Vater- und Kindesverhältniß zwischen Gott und den Menschen häufig als ein sittlich und religiös vermitteltes, also wieder beschränktes**), so besteht neben diesem das allgemeine Vaterverhältniß Gottes. Was der Sinn des Vaternamens ist, ist am deutlichsten zu erkennen aus Matth. 5, 45 ff. Es ist die thätige Liebe, die den Gehalt dieses Namens bildet. Vermöge ihr theilt Gott den Guten wie den Bösen nicht nur die Gaben der Natur, Matth. 5, 45, sondern auch Güter des höheren geistigen Lebens zu, Matth. 7, 9—11. Luk. 11, 11—13, und geht den Verlorenen nach, sie wiederzugewinnen Matth. 18, 14. Luk. 15. Er ist daher der

*) Schultz, Bd. II., S. 108.

**) Von diesem kann hier noch nicht gehandelt werden.

absolut Gute, Matth. 19, 17. Soweit führen uns die Reden Jesu bei den Synoptikern. In lehrhafter Weise wird dann beim Apostel Johannes die Liebe zum Princip des göttlichen Wirkens erklärt. Wenn Christus nach Joh. 3, 16 sagt: Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, so setzt dies die allgemeine Liebe Gottes gegen die Welt voraus. Den prägnantesten Ausdruck aber hat die Lehre von der göttlichen Liebe gefunden 1. Joh. 4, 16, wo Gottes Wesen als Liebe bestimmt wird; Gott kann ohne Liebe nicht gedacht werden, diese ist es vielmehr, was ihn zu dem macht, was er ist.

Aus der göttlichen Liebe als dem auf das absolute Wohldasein gerichteten Willen Gottes fließen nun alle die genannten ethischen Eigenschaften Gottes. Bezüglich der Güte, Barmherzigkeit, Gnade, der Wahrhaftigkeit und Treue bedarf dies kaum der Erwähnung. Aber auch die Gerechtigkeit ist nur eine Erscheinung jenes ethischen Princips. Denn eben daraus, daß der Wille Gottes das absolute Wohldasein zum Ziele hat, folgt, daß Gott Jedem zutheilt, was ihm gebührt. Selbst die Strafgerechtigkeit Gottes wie jeder Gegensatz Gottes gegen die Welt muß als Ausfluß seiner Liebe betrachtet werden, nicht als deren Kehrseite. Gerade weil Gott das absolute Gute will, muß er sich gegen den kehren, der diesem widerstrebt. Weil Gott die Liebe ist, zürnt er gegen das Böse, Röm. 1, 18. 2, 5. 8. 5, 9. Alle Thätigkeit Gottes, sowohl die das Gute zutheilende als die das Böse verfolgende, ist Entfaltung seiner Liebe.

Als das an Macht, Willen und Wissen vollkommene Leben ist Gott endlich der Selige, 1. Tim. 1, 11. 6, 15.

Daß nach diesem den beiden Testamenten entnommenen Gottesbilde Gott als Persönlichkeit gedacht ist, bedarf keines Nachweises. Die Bibel kennt keinen bewußtlosen und willenlosen Naturgeist. Gott ist ihr bewußtes und wollendes Wesen, beides im absoluten Sinne, er ist die absolute Persönlichkeit.

b. Der christliche Gottesbegriff in seiner Originalität.

Der biblische Gottesbegriff, wie er eben von seinen Anfängen bis zu seiner Vollendung im Christenthum entwickelt wurde, zeigt sich in einer Reinheit und Erhabenheit, die ihn weit über alle Gottesvorstellungen anderer Religionen hinaushebt. Auf den ersten Vergleich mit diesen stellt er sich als von ihnen wesentlich verschieden,

als einzigartig dar. Man sollte wirklich glauben, diese Einzigartigkeit der biblischen Gotteslehre sei unbestreitbar. Gleichwohl wird sie angefochten; man bestreitet erstens hinsichtlich ihres Ursprungs ihre Originalität und stellt sie dann, was damit zusammenhängt, ihrem Wesen nach als ein, wenn auch das relativ beste und höchste, Moment in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins auf Eine Linie mit den Gottesvorstellungen anderer Religionen. Man darf diese Behauptung durchaus nicht für unverfänglich halten, indem man meint, es verbleibe der biblischen Gotteslehre ihr eigenthümlicher Charakter und Werth, auch wenn man sie aus anderen religiösen Vorstellungen unter der Einwirkung verschiedener äußerer Factoren als ein Glied in dem religiösen Entwicklungsprocesse der Menschheit resultiren läßt. Nein, diese Meinung steht im bestimmtesten Gegensatz gegen die Gotteslehre, wie sie sich unzweideutig in den biblischen Urkunden darstellt. Denn keineswegs begnügt sich diese damit, die relativ beste Auffassung des göttlichen Wesens zu sein; sie macht vielmehr den Anspruch, nach Ursprung und Gehalt eigenthümlich, die allein richtige, die absolute zu sein. Sowohl das alte als das neue Testament stellt die eigene Lehre von Gott in den bestimmtesten Gegensatz gegen die religiösen Vorstellungen, wie sie sich anderwärts finden. Das ganze alte Testament weiß ja seinen Monotheismus als directen Gegensatz gegen den polytheistischen Glauben der heidnischen Völker, und das neue Testament sieht bekanntlich nicht minder in den heidnischen Religionen den Abfall vom wahren Gotte.

Auch bei dieser Betrachtung haben wir uns hauptsächlich mit dem alten Testamente zu befassen, da der christliche Gottesbegriff nur als die Vollendung des alttestamentlichen erscheint und der Monotheismus des alten Testamentes es gerade ist, der in seiner Originalität bestritten wird.

Der alttestamentliche Monotheismus soll sich aus einer polytheistischen Naturreligion herausgebildet haben. Daß die Hebräer ursprünglich dem Polytheismus gehuldigt haben, dafür liege der Beweis schon in dem pluralischen Gottesnamen Elohim, der gar nicht anders verstanden werden könne als unter Voraussetzung eines ursprünglichen Polytheismus der Hebräer. Auch an dem Namen Jehova glaubt man einen Anhalt zur Bestreitung der Orginalität des alttestamentlichen Monotheismus zu finden. Eines-

theils wird behauptet, derselbe gehöre nicht ursprünglich der Religion des hebräischen Volkes an, sondern sei fremdländischen Ursprungs, anderntheils wird ihm, ob er nun der hebräischen Religion eigenthümlich oder erst von außen in diese übertragen sei, eine naturalistische Bedeutung beigelegt. Es ist versucht worden, den Jehovanamen aus Aegypten, Phönizien*) oder ohne nähere Bestimmung, aus welchem speciellen Volke, aus Oberasien herüberzuleiten.**) Die in dem Namen Jehova zum Ausdruck gekommene religiöse Vorstellung soll der Naturreligion angehören. Jehova sei der Gott des Lichtes, des Himmels oder er sei identisch mit Saturnus oder gar mit Dionysus.***)

Weiter wird auf die Spuren von Polytheismus hingewiesen, welche im alten Testamente vorkommen sollen, und als solche die schon oben behandelten Stellen geltend gemacht, in welchen ein Vergleich zwischen Jehova und den andern Göttern ausgesprochen ist. Das vorzüglichste Gewicht aber wird auf die Stellen gelegt, Jos. 24, 2. 14: eure Väter wohnten vor Zeiten jenseits des Stroms und dienten andern Göttern, und: so thut hinweg die Götter, denen eure Väter gedient haben jenseits des Stroms und in Aegypten.

Ebenso wie die Hebräer den naturalistischen Polytheismus der ihnen verwandten Völker theilten, so soll allen andern Semiten mit den Hebräern ein monotheistischer Zug eigen gewesen sein. Der Gott des monotheistischen Hebraismus soll der höchste Gott auch aller übrigen Stämme der Semiten gewesen sein; während aber in diesen die reinere Gottesidee vom Naturdienst verdunkelt wurde, sei diese bei den Hebräern zur weiteren Ausbildung gelangt.†)

Es ist natürlich für diese Behauptung von der höchsten Wichtigkeit, daß gezeigt werde, auf welche Weise der Monotheismus aus der polytheistischen Naturreligion sich herausgebildet habe. Vom Standpunkt der Hegel'schen Philosophie aus hat dies Vatke darzulegen versucht.††) Der alttestamentliche Monotheismus ist nach Vatke das Product eines Kampfes zwischen einem höheren und

*) B. Bohlen, Genesis, Einleit., S. 104.

**) Vatke, Die Religion des alten Testamentes, S. 684 f.

***) Vatke, S. 685. Richard von der Alm, theologische Briefe, Bd. I, S. 528.

†) Movers, Die Phönizier, S. 168.

††) a. a. O., S. 660 ff.

einem niederen Princip. Das niedere und ursprüngliche Princip ist die Naturreligion. In dieser ward durch ein oberasiatisches Princip ein Conflict erregt, wodurch dem höheren oder idealen religiösen Principe der Boden für seine Wirksamkeit bereitet wurde. Dieses selbst, der monotheistische Glaube, ist durch einen unmittelbaren Act des Geistes zum Bewußtsein gekommen, hat dann die roheren Formen der Naturreligion verdrängt, einzelne Theile derselben aber in verklärter Form in sich aufgenommen. Das ist so, in deutlicher Weise ausgesprochen, die Meinung Vatke's, die er selbst in Hegel'scher Unklarheit ausführt, am kürzesten und verhältnißmäßig besten aber in folgendem Satze ausspricht: „Es wurde zuerst, wie es scheint, ein oberasiatisches Princip auf bewegten und durch Gegensätze zerrissenen kanaanitischen Boden geworfen, bereitete hier durch den Conflict, welchen es erregte, die Offenbarung der reinen Idealität vor, wozu der spätere Parsismus nicht gelangte, erkämpfte sich in der Identität mit dem verzehrenden Geiste der kanaanitischen Naturreligion Realität, schloß sich dann zu milderer Gestaltung auf und bereicherte sich allmälig mit den verklärten Formen der Naturanschauung, wodurch es dem allgemeinen Bewußtsein näher gerückt wurde und zugleich den Weg zu concreterer Durchbildung betrat."*)

In neueren Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte wird der Monotheismus des alten Testamentes aus dem Gegensatz, in den sich das Volk Israel gegen Aegypten stellte, und aus dem Ereigniß des siegreichen Auszugs aus dem Lande der Knechtschaft abgeleitet. In Kürze wird diese Ansicht von Pfleiderer in folgenden Sätzen vorgetragen**): „Ein übernatürliches, geistig-sittliches Wesen im vollen Sinne war der Gott der Patriarchen noch ebenso wenig, als er streng monotheistisch gedacht oder bildlos verehrt wurde; um zu einem solchen zu werden, mußte er einerseits zu den Naturgottheiten in einen ganz bestimmten und augenfälligen Gegensatz gestellt und andererseits namentlich in eine solche positive Beziehung zum menschlichen Gemüth gesetzt werden, welche nicht mehr das natürlich-sinnliche, sondern das geschichtliche, also sittliche Leben betraf und somit ein sittliches Verhältniß zwischen Gott und Mensch begründete. Jenes Negative wurde erreicht durch den Aufenthalt

*) S. 709.

**) Geschichte der Religion, S. 277 ff.

der Hebräer in Aegypten, dieses Positive durch die eigenthümlichen Umstände ihres Auszugs von dort unter Moses. Der Aufenthalt in Aegypten war von wahrhaft providentieller Bedeutung für die ganze politische und religiöse Zukunft des Volks; anfangs während des freundlichen Verhältnisses der Hebräer zu den Aegyptern hatten erstere in dem nordöstlichen Winkel des Landes ein abgeschlossenes Asyl, wie sie es in Vorderasien kaum irgendwo hätten finden können, um unangefochten von außen in aller Stille zum starken lebensfähigen Volke heranzuwachsen. Als sie soweit erstarkt waren, um den Kampf mit der feindlichen Umgebung aufnehmen zu können, da kam die Bedrückung von Seiten der Aegypter, welche die Hebräer zu entnationalisiren und dem ägyptischen Leben anzugewöhnen versuchten, so daß diesen nur die Wahl blieb zwischen Aufgebung der nationalen Eigenthümlichkeit oder Bruch mit Aegypten. Die hiedurch erzeugte nationale Spannung mußte aber nothwendig auch den Blick für den religiösen Gegensatz schärfen; die ägyptische Verehrung der unter Thierbildern vorgestellten Naturmächte stand zu der einfachen althebräischen Verehrung des erhabenen Gottes der Erzväter im stärksten Contrast, und so geschah es ganz natürlich, daß die Idee der nationalen Selbsterhaltung gegenüber den ägyptischen Annexionsversuchen sich auf's innigste verband mit der Idee des von den Vätern verehrten Gottes, welcher ebendamit in demselben Grade übernatürlicher und geistiger gedacht wurde, als die ägyptischen Götter sinnliche Naturmächte waren. So war durch den nationalen Gegensatz gegen die Aegypter die höhere Gottesidee in den Gemüthern der Hebräer schon vorbereitet. Aber daß sie zum wirklichen Glaubensinhalt wurde, dazu reichte das Negative jenes Gegensatzes noch nicht hin; dazu bedurfte es einer entscheidenden positiven Thatsache, durch welche ein für allemal die höhere Gottesidee mit den nationalen Geschicken unzertrennlich verknüpft wurde. Es war Moses, der diese entscheidende Thatsache herbeiführte ... Im Vollgefühl seines göttlichen Rechts und seiner höheren Mission forderte er sein Volk auf im Namen des Gottes ihrer Väter, das feindselige Land zu verlassen und ihm zur Aufsuchung einer neuen Heimath zu folgen. Sein Wort fand Anklang in den Herzen der Seinigen, und so kühn auch das Wagniß des kleinen Völkchens war, sich der Herrschaft der übermächtigen Aegypter zu entziehen, es wurde unternommen im Vertrauen auf die Hülfe des

Gottes der Väter, und wirklich — es glückte über alles Erwarten und Verstehen ... Die Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens blieb für alle Folgezeit der feste Fels, auf welchem der Gottesglaube des Volkes Israel zugleich mit dem Glauben an seine nationale Zukunft ruhte; beides war von nun an ebendarum unzertrennlich verknüpft, weil es das Resultat eines und desselben geschichtlichen Erlebnisses war, jener Rettung der nationalen Existenz durch die Hülfe des Gottes der Väter, der ebendamit sich als den besonderen Gott dieses Volkes erwiesen und sich zu ihm in ein einzigartiges, sittliches Verhältniß für alle Zeiten gesetzt hatte ... Mit dieser einen Thatsache erfüllte sich die Gottesidee der Israeliten mit sittlichem Gehalte und ward damit über alle Naturreligion wesentlich erhaben."

Gehen wir nun zur Prüfung dieser Ansichten, welche mehr oder weniger die Originalität der biblischen Gotteslehre anfechten, so brauchen wir uns bei der erstgenannten Behauptung, der Gottesname Elohim setze einen ursprünglichen Polytheismus voraus, nicht aufzuhalten, da hierüber schon oben das Nöthige bemerkt ist. Die Pluralform muß uns allerdings auf eine pluralische Bedeutung führen, aber nicht auf die einer Mehrheit von Göttern.

Was den Namen Jehova betrifft, so will zwar Vatke selbst mit der Behauptung des ausländischen Ursprungs dieses Gottesnamens die Originalität des alttestamentlichen Monotheismus nicht bestreiten. Nur habe der Name Jehova ursprünglich nicht den Gott des alten Testamentes bezeichnet, wie dieser nach dem siegreichen Durchdringen des höheren Princips aufgefaßt wurde; es seien mit diesem Namen verschiedene Bedeutungen verbunden gewesen, bis er endlich der Name des Einen und geistigen Gottes geworden sei. Die Möglichkeit nun, daß mit dem Jehovanamen zu verschiedenen Zeiten verschiedene Vorstellungen verbunden gewesen seien, ist allerdings zuzugeben, aber mehr nicht. Daß es sich aber mit demselben wirklich so verhalten habe, das müßte erst bewiesen werden. Der Name Jehova ist mit dem alttestamentlichen Gottesbegriffe so verwachsen, daß er für den eigenthümlichen Ausdruck gerade dieses und keines anderen Gottesbegriffes gelten muß, wenn nicht das Gegentheil mit den bestimmtesten Beweisen dargethan wird. Jehova ist es, der Israel aus Aegypten befreit und seinen Bund mit diesem Volke aufrichtet, Jehova wird stets in Gegensatz zu den heidnischen Göt-

tern gestellt, und selbst der wahren Gottesverehrung des Melchisedek gegenüber weist das alte Testament die Kenntniß dieses Namens nur dem Abraham als dem Vertreter des Offenbarungsstammes zu, 1. Mos. 14, 22 vgl. mit V. 18—20.*) Demgegenüber genügt es nicht, mit Vatke zu bemerken, es lasse sich nicht erweisen, daß mit diesem Namen immer dieselbe Vorstellung verbunden gewesen sei, sondern es müßte positiv nachgewiesen werden, daß derselbe verschiedene Bedeutung gehabt und daß ein erst später aufgetretenes höheres Princip sich dieses Namens bemächtigt habe. Solange dies nicht geschieht, haben wir die Opposition gegen den einheimischen Ursprung des Namens Jehova auch für eine solche gegen die Originalität des alttestamentlichen Gottesbegriffes anzusehen, und so ist auch die Ableitung des Jehovanamens aus fremden Religionen in der Regel gemeint.

Was gegen den hebräischen Ursprung dieses Namens eingewendet wird, hat gar kein Gewicht. Vatke meint, da mit dem Namen Jehova oder Jahveh, wie er wahrscheinlich bei den Hebräern ausgesprochen worden ist, die Vorstellung der Unveränderlichkeit verknüpft sei, dieser Begriff aber nicht im einfachen Verbalstamme liege, da weiter die gewählte Zeitform nur zur Bezeichnung einer einzelnen Eigenschaft oder einer charakteristischen Handlung geeignet sei, nicht aber eine sich schlechthin gleichbleibende Eigenschaft ausdrücken könne, da endlich der Begriff des unveränderlichen reinen Seins zur Bezeichnung eines Nationalgottes viel zu abstract sei, so sei als sicher anzunehmen, daß der Name Jehova von außen aufgenommen und dann später nach einem näheren oder ferneren Anklange an die hebräische Etymologie umgeformt worden sei.**) Daß diese Vorbringungen kein Beweis sind, ist nicht schwer zu zeigen. Daß der Begriff der Unveränderlichkeit nicht im Verbalstamme des Wortes Jehova liegt, ist freilich richtig. Wohl aber führt die Zeitform des Imperfectums auf diesen Begriff. Die Ableitung von Substantivis aus dem Imperfectum ist im Hebräischen häufig, und besonders werden Eigennamen gerne aus dieser Zeitform gebildet. Aus der Bedeutung des Imperfectums ergibt sich dann die Bedeutung der so gebildeten Namen. Das Imper-

*) Vgl. Oehler, Artikel Jehova in Herzog's Realencyklopädie, Bd. VI., S. 460.

**) a. a. O., S. 671 f.

fectum hat im Hebräischen nicht die eng begränzte Bedeutung wie in den abendländischen Sprachen. Das hebräische Imperfectum beschreibt ganz allgemein das Unvollendete, sei es das Nochnichtseiende, aber im Werden Begriffene, oder das in Erfüllung Gehende, rein Zukünftige; ebendarum bezeichnet es auch das Dauernde, Sichfortsetzende, in's Unbestimmte sich Wiederholende. Diese letztere Bedeutung ist es, die der Bildung der Eigennamen aus dem Imperfectum zu Grunde liegt. Daher bezeichnen solche Eigennamen eine Person „nach einer an ihr fortwährend sich kundgebenden, sie somit vorzugsweise charakterisirenden Eigenschaft"*). Wenden wir dies nun auf den Namen Jehova an, so wird mit demselben, der vom Imperfectum von הָיָה sein herkommt, das in sich selbst ruhende und sich gleichbleibende Sein als charakteristische Eigenschaft Gottes angegeben. Das ist aber nicht mit Vatke im Sinne des nur der Philosophie angehörenden abstracten Seins zu verstehen. Ein solcher Begriff paßt allerdings für die alttestamentliche Religion nicht, liegt aber auch nicht im Entferntesten im Worte. Die Etymologie von Jehova führt, wie schon oben erklärt ist, zu dem Begriffe des sich bethätigenden und in seiner Bethätigung sich ewig gleichbleibenden Seins. Das ist der Begriff Jehova, wie er sich ganz gut aus der hebräischen Etymologie gewinnen läßt, und man hat deshalb gar keine Veranlassung, die Entstehung dieses Namens auf fremdem Boden zu suchen. Es ist auch noch nie gelungen, denselben mit irgend einer einleuchtenden Beweisführung aus einem fremden Volke herzuleiten. Die Beweise für die Abstammung des Jehovanamens aus Aegypten und Phönizien sind trotz Voltaire ganz unhaltbar und in ihrer Nichtigkeit längst von Tholuck aufgedeckt worden.**) Wie schwach aber die Vatke'sche Ableitung von Jehova aus Oberasien ist, das leuchtet ohne Weiteres ein, wenn man folgende bodenlose Beweisführung ansieht: „Halten wir uns an das einfache Factum, daß die Hebräer in der Vorzeit jenseits des Euphrat umherzogen und daher die Grenzlinie des semitischen und indopersischen Sprachstammes berühren konnten, so läßt sich daraus die Möglichkeit folgern, daß sie gerade wie kein anderer

*) Oehler, a. a. O., S. 457. Vgl. auch Ewald, ausführliches Lehrbuch der hebräischen Grammatik, 7. Aufl., S. 352 ff.

**) Ueber die Hypothese des Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten u. s. w., literar. Anzeiger, 1832, Nr. 27—30.

der nahe verwandten Stämme den Namen und die sich daran knüpfende Vorstellung des obersten Gottes aus Oberasien erhalten konnten. Denn hier war der Lichtdienst und ein bildloser Cultus desselben, wie es scheint, von Alters her zu Hause.“*) Das ist keine Beweisführung, sondern eine bloße Muthmaßung, und zwar der schwächsten Art, eine Muthmaßung, die nur auf der, wie sich gleich zeigen wird, völlig falschen Behauptung ruht, daß Jehova ursprünglich Sonnen- oder Lichtgott gewesen sei.

Nachdem wir den hebräischen Ursprung des vornehmsten Gottesnamens im alten Testamente nachgewiesen haben, wenden wir uns zur Besprechung der Ansicht, welche demselben eine naturalistische Bedeutung unterlegt. Wie bemerkt, wird diese Ansicht nicht nur von Solchen geltend gemacht, welche den hebräischen Ursprung des Jehovanamens leugnen und denen dann die eine Behauptung zur Stütze der andern dient, sondern auch von Solchen, denen die Entstehung dieses Namens auf einheimischem Boden gewiß ist. Fangen wir bei dem Hegelianer Vatke an, so darf man nur folgende Darlegung, daß Jehova Sonnen- oder Lichtgott gewesen sei, wörtlich anführen, um die ganze Nichtigkeit seiner Beweisführung deutlich erscheinen zu lassen. Er sagt: „Wir sahen oben**), daß die Symbole des Tempels ursprünglich großentheils dem Sonnen- und Lichtdienst angehörten, und daß unter Salomo wahrscheinlich auch die Cherubim mit ihrem gleichfalls unsemitischen Namen zuerst eingeführt wurden; um dieselbe Zeit konnte die Vorstellung von den himmlischen Heerschaaren, welche sich vorzugsweise an den Namen Jehova, nicht an den allgemeinen Gottesnamen Elohim knüpfte, bekannt oder herrschend werden; an den Tempel schloß sich auch später der Sonnen- und Lichtdienst an, was sich in Verbindung mit der zuerst gegründeten Tempelsymbolik schwerlich anders als durch die Annahme erklären läßt, daß ein großer Theil des Volkes den Nationalgott, welcher von ihm als höchster, nicht als einziger Gott verehrt wurde, wirklich mit dem höchsten Gott der Ausländer identificirte. Dies Alles würde darauf führen, daß Gott als Sonnen- oder Lichtgott und somit als höchste Macht und Idealität des

*) S. 684 f.

**) Das sieht man aber bei ihm S. 324 ff., wo von den Symbolen des Tempels die Rede ist, nicht im Mindesten.

natürlichen Daseins zu den Hebräern gekommen wäre."*) Solcherlei Art ist auch das weitere Gefasel darüber, daß Jehova doch nicht erst im salomonischen Zeitalter, sondern weit früher als Himmelsgott herübergekommen sei. Auch Pfleiderer entscheidet sich für die Bedeutung Himmelsgott, aber ebenfalls ohne Beweis. Seine Worte sind: „Selbst der neue Name für den alten Gott der Väter Jahve, in welchem der mosaische Gottesglaube sich seinen Ausdruck gegeben hat, schließt sich wahrscheinlich an die Naturseite des alten Himmelsgottes an, denn das Wort selbst bedeutet (wenn Ewald Recht hat, der sich auf die Stelle 1. Mos. 19, 24 stützt) nichts Anderes als Himmel."**) Ewald hat aber nicht Recht. Es ist durchaus nicht ausgemacht, daß in der angeführten Stelle: Jehova ließ Feuer fallen von Jehova her vom Himmel, das „vom Himmel" die sprachliche Erklärung des „von Jehova her" ist. Es ist nirgends ein Grund vorhanden, welcher gerade auf diese Auffassung führen müßte. Die Stelle erklärt sich auf andere Weise, entweder so, daß „vom Himmel" als örtliche Erklärung des „von Jehova", genauer „von bei Jehova" gefaßt wird: Jehova ließ Feuer fallen von bei Jehova oder aus der Nähe Jehova's, d. h. vom Himmel***), oder man versteht die zweimalige Nennung Jehova's in dem Sinne, daß das eine Mal Jehova der in den Engeln bei Lot gegenwärtige, das andere Mal der im Himmel Thronende ist: „Jahve, in seinen Engeln gegenwärtig, rief das Gericht herab, Jahve, der im Himmel Thronende, sandte es hernieder".†) Mag man übrigens diese Stelle auffassen wie man wolle, jedenfalls kann sie allein gegen die oben gegebene ganz deutliche Erklärung des Namens Jehova keine genügende Instanz bilden. Soll Jehova in naturalistischer Weise als Himmel gefaßt werden müssen, so müßte die Etymologie dazu berechtigen. Ewald hat dies freilich versucht, indem er dasselbe aus dem Arabischen ableitete.††) Die Bedeutung Himmel oder Höhe ist aber für das arabische Wort, von dem Jehova stammen soll, gar nicht nachweisbar, sondern für dasselbe nur postulirt.†††)

*) S. 674.

**) a. a. O., S. 281.

***) Knobel, exegetisches Handbuch, Genesis, S. 159.

†) Delitzsch, Commentar über die Genesis, 4. Aufl., S. 340.

††) Geschichte des Volkes Israel, Bd. II., S. 204.

†††) Vgl. Hävernick, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das alte Testament, I., 2, S. 74, Note.

Anstatt als Licht- oder Himmelsgott im Allgemeinen wird Jehova auch als Sonnengott insbesondere gefaßt und als solcher mit Dionysos identificirt. Die Beweisführung hiefür ist folgende:*) Wie es überhaupt in den morgenländischen Religionen beliebt war, einzelnen Gottheiten geheime Namen beizugeben, so existirte bei den Phöniziern ein geheimer Gottesname Iao. Diesen Iao nennt ein Orakel des Apollo zu Claros in Jonien den höchsten Gott. Weiter ersieht man aus diesem Orakel, daß Iao als höchster Gott der Sonnengott war nach seinen verschiedenen Beziehungen. Nach der einen derselben ist der Sonnengott gemäß der Erklärung des Macrobius, der das Orakel mittheilt**), gleich dem Dionysus. Iao ist also identisch mit Dionysos. Da aber Diodorus Siculus den jüdischen Gott Iao, Philo von Biblos ihn Jevo nennt, und auch Plutarch auf einen mit dem hebräischen Gottesnamen gleichlautenden Beinamen des Dionysus hindeutet, so wird der Schluß gezogen, daß Jehova identisch sei mit Iao oder Dionysus. Das Orakel, auf dem diese schwache Argumentation ruht, ist nun aber für das Machwerk eines gnostischen Christen erklärt worden, der sich bemüht habe, die Lehrsätze seiner Secte in das ägyptische Religionssystem einzuschwärzen***), was von Movers nicht widerlegt worden ist†). Wie dem aber auch sein mag, in keinem Falle ist der Beweis zutreffend. Der Name Iao entspricht der hebräischen Sprache gar nicht; er hat wohl einige Aehnlichkeit mit Jehova, aber blutwenig mit Jahve, wie dieser Name eigentlich lautet. Die ganze Sache beruht auf einer Verwechselung, wie sie in der Zeit der Religionsmengerei so häufig vorkam. In der Gegenwart aber haschen die Gegner des Christenthums nach allen möglichen Aehnlichkeiten zwischen biblischen Namen und solchen, die in heidnischen Religionen vorkommen, um den specifischen Unterschied zwischen diesen und dem Christenthum möglichst zu verwischen.

Aus den alttestamentlichen Gottesnamen kann also nicht der mindeste Beweis für einen ursprünglichen naturalistisch-polytheisti-

*) R. v. d. Alm, theologische Briefe, Bd. I., S. 525 ff. Vgl. Movers, Phönizier, S. 539 ff.

**) Saturnalium, I., 18.

***) Jablonsky, Pantheon, I., S. 250 ff. Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in's alte Testament, Bd. I., S. 219.

†) S. 540.

ſchen Charakter der iſraelitiſchen Religion geführt werden. Schon der Name Elohim gibt keinen ſicheren Halt dafür. Der Name Jehova aber drückt das göttliche Weſen in einer Reinheit und Geiſtigkeit aus, die in den heidniſchen Religionen gar keine Analogie hat. Wenn aber deren hebräiſcher Urſprung und monotheiſtiſcher und geiſtiger Gehalt geſichert iſt, ſo iſt damit die Möglichkeit noch nicht ausgeſchloſſen, daß die Religion des iſraelitiſchen Volkes urſprünglich eine polytheiſtiſche geweſen ſei, aus welcher im Verlaufe der Zeit durch irgend welche natürliche Factoren der Monotheismus ſich entwickelt habe, wie durch natürliche Factoren anderer Art die polytheiſtiſche Anſchauung anderer Völker zu immer weiterer Vervielfältigung der Götter ſich entfaltet hat.

Ueber dieſe Frage können wir uns kurz faſſen. Daß das iſraelitiſche Volk in Chaldäa den Götzen gedient hat wie auch ſpäter in Aegypten, iſt unzweideutig in Stellen wie Joſ. 24, 14. Ezech. 20, 8 ausgeſprochen. Daraus folgt aber nicht im Mindeſten, daß aus dieſem Götzendienſt die monotheiſtiſche Religion ſich gebildet habe. Ueber die angeblichen polytheiſtiſchen Spuren, die ſich noch ſpäter im Moſaismus als Ueberreſte des früheren Polytheismus und Trübungen der monotheiſtiſchen Gotteslehre finden ſollen, iſt oben genugſam gehandelt worden.

Nun wird freilich nicht behauptet, daß der moſaiſche Monotheismus aus einer rein polytheiſtiſchen Religion erwachſen ſei, ſondern dieſer ausgeprägte Monotheismus ſoll aus einer monotheiſtiſchen Grundlage, die den Iſraeliten mit den andern ſemitiſchen Stämmen bei ihrem Polytheismus gemeinſam geweſen ſei, hervorgegangen ſein. Die Frage iſt alſo, ob den Semiten ein beſonderer monotheiſtiſcher Zug eigen geweſen ſei, und auf dieſe Frage müſſen wir genauer eingehen.

Die Behauptung der monotheiſtiſchen Veranlagung des ſemitiſchen Stammes iſt in neuerer Zeit Gegenſtand mehrfacher Verhandlung geweſen. Vorzüglich iſt es Renan, der dieſe Anſicht verficht.*) Groß lediglich im Gebiete der Religion habe der ſemitiſche

*) Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Paris, 1855. Ferner: Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au Monothéisme, im Journal asiatique, 1859, Tome III. p. 214—282 und 417—450. Vgl. auch Röntſch, über Indogermanen- und Semitenthum. Leipzig, 1872.

Stamm vermöge eines natürlichen religiösen Instinctes im Unterschiede von allen andern Völkern sich zum monotheistischen Glauben bekannt. Ohne Sinn für Verschiedenheit und Mehrheit habe der Semite auch Gott nur als Einheit fassen können, und alle charakteristischen Eigenthümlichkeiten dieses Stammes fassen sich in dem Einen Worte: Monotheismus zusammen. Dieser natürliche monotheistische Instinct wurde unterstützt durch die äußere Umgebung, in welcher die Semiten lebten. Die Wüste ist monotheistisch; in ihrer Einförmigkeit bringt sie nicht den Eindruck des manchfaltigen schöpferischen Lebens hervor, sondern nur den des allgemeinen Unendlichen. Nie hat es darum der Semite zu einer Mythologie gebracht, sondern nur zur Idee eines streng von der Welt geschiedenen und undarstellbaren Gottes. Nur fremden Einflüssen ist es zuzuschreiben, wenn einzelne Zweige dieses Stammes, wie die Phönizier, dem Polytheismus huldigen. Die religiösen Reformen bestanden, wie in Arabien, immer in der Zurückführung des Volkes zum Monotheismus. Die drei großen monotheistischen Religionen: Christenthum, Judenthum und Muhamedanismus, sind nur die drei Zweige des allgemeinen semitischen Monotheismus, und es ist hiefür bezeichnend, daß es nur Tagereisen sind von Jerusalem nach dem Sinai und vom Sinai nach Mekka. Diese zuerst in der histoire générale des langues sémitiques ausführlich dargelegte Ansicht hat Renan, nachdem sie mehrfache Angriffe erfahren hatte, in der Abhandlung: nouvelles considérations u. s. w., besser zu begründen gesucht. Um den Beweis zu führen, daß der Monotheismus nicht allein den Israeliten eigen gewesen sei, vielmehr bei dem ganzen semitischen Stamme sich wenigstens die Neigung zum Monotheismus finde, theilt er hier die semitischen Völker in zwei Hauptgruppen: die erste bilden die nomadischen, wozu die Araber, Hebräer und die Palästina bewohnenden Stämme gehören; die zweite bilden die Völker mit bleibenden Wohnsitzen und organisirter Gemeinschaftsform, es sind die Völker Phöniziens, Syriens, Mesopotamiens. Die bestimmtere Ausprägung fand der Monotheismus in der ersteren Gruppe, und zwar vorzüglich im Volke Israel. Daß er auf dieses nicht beschränkt, sondern Gemeingut dieser ganzen Völkerfamilie gewesen sei, dafür liege der Beweis schon in Melchisedek und Bileam, welche als Vertreter des gemeinsam verehrten höchsten Gottes erscheinen. Was aber insbesondere die

Araber betrifft, so gelange man trotz der Lücken in der arabischen Geschichte aus zerstreuten Notizen, Namen, Inschriften u. s. w. zu der Annahme, daß die Religion der Araber von der der Patriarchen nur wenig verschieden gewesen sein könne, wie sich ja bei ihnen die Verehrung eines höchsten Gottes, Allah, finde. Der Islam sei keine Nachwirkung des Judenthums und Christenthums, sondern die Restituirung der alten monotheistischen Religion, wie auch Muhammed selbst erklärt hat, er verkündige nur den Gott und Glauben Abraham's. Bei dem andern Zweige, dem seßhaften, muß Renan das Vorwiegen des Polytheismus selbst zugeben. Er hält aber diesen Zweig für den unwichtigeren Theil der Semiten, von welchem aus deshalb das Bild der semitischen Rasse nicht construirt werden dürfe. „Was ist Phönizien gegen Judäa, was Babylon gegen Arabien in der Geschichte der Religion gewesen!" ruft er aus. Weiter hält er es für möglich, daß diese Völker ihre Religion von außen erhalten haben. Die Resultate der Forschungen über dieselben seien übrigens noch zu wenig gesichert, um solide Schlüsse ziehen zu können. Der Polytheismus dieser Völker sei aber von dem der Indogermanen durchaus verschieden; er habe nicht den Charakter der Ursprünglichkeit, er beruhe auf Mißverständnissen, die Namen der Götter seien nicht auf Naturerscheischeinungen zurückzuführen, wenn man diese Namen durchgehe, so finde man, daß fast allen der Begriff einer höchsten Gottheit zu Grunde liege und daß die generelle Bezeichnung durch Mißverständnisse auf bestimmte Götter übertragen worden sei. Einen Gottesnamen scheinen aber alle Semiten aus der gemeinsamen Heimath mitgenommen zu haben, es ist der Name Eloah; während dieser von den nomadischen Stämmen festgehalten und zum Träger des Monotheismus wurde, haben sich die anderen semitischen Völker an den anderen Namen für dasselbe Eine göttliche Wesen, Baal, gehalten und diesen in den mythologischen Proceß hineingezogen.

Das sind die Argumente, welche für die Behauptung der besonderen monotheistischen Anlage des semitischen Stammes vorgebracht werden. Manche derselben tragen ihre Schwäche an der Stirne ungeachtet des rhetorischen Aufputzes, mit dem sie vorgetragen werden. Ueber ganz schwierige Fragen weiß man mit „es scheint" oder „vielleicht" leichterdings hinwegzukommen. Andere

sind allerdings gewichtigerer Art und müssen besprochen werden. Den stärksten Anhaltspunkt haben die Renan'schen Behauptungen in der arabischen Religion. Sehen wir uns darum diese einmal an. Soweit die Geschichte zurückreicht, war die vorislamische Religion der Araber Polytheismus, und zwar, wie wir schon im ersten Bande kurz angegeben haben, vorwiegend Gestirndienst, was bei der Pracht des Sternenhimmels, wie er über Arabien ausgebreitet ist, sich sehr wohl begreifen läßt. Alles wurde als von den Gestirnen geleitet betrachtet. Saturn, Jupiter, Venus, am meisten aber Sonne und Mond fanden die allgemeinste Verehrung als die Gestirne, von denen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, Heil und Verderben herrühre. Später verbreitete sich noch ein Steindienst, und auch Bäumen wurde religiöse Verehrung zu Theil.*) Soweit ist die alt-arabische Religion Polytheismus, wie er sich ohne wesentliche Unterschiede auch anderwärts findet; denn ob die Vorstellung der Götter sich mit diesen einen oder jenen Naturgegenständen verknüpft, ist selbstverständlich für das Wesen der Sache gleich. Vor den polytheistischen Religionen der anderen semitischen Völker hat die der Araber allerdings den großen Vorzug, daß sie sich von deren unsittlichem Cultus freigehalten hat. Ferner ist nicht abzuleugnen, daß ein monotheistischer Zug in ihr zur Erscheinung kommt. Denn über alle einzelnen Götter, in deren Verehrung sich die verschiedenen Stämme theilten, ragt als Gegenstand der Verehrung aller Ein Gott hervor, Allah. Er erscheint weniger als der relativ höchste in der Reihe der Götter, denn als der Gott, der das ganze göttliche Wesen in sich befaßt. Doch wurde auch er nicht in übernatürlicher Erhabenheit festgehalten, sondern in das Naturleben hineingezogen und als Sonnengott gefaßt. Ferner wurde sein Wesen zerspalten und ihm eine weibliche Gottheit, die Mondgöttin Allat oder Alilat zur Seite gestellt. Wenn also auch von einem monotheistischen Zuge, so kann doch gewiß von einem irgendwie klaren monotheistischen Glauben bei den alten Arabern keine Rede sein. Wenn zudem nach Krehl die arabischen Schriftsteller aussagen, die Araber hätten ursprünglich die Religion Abraham's gehabt, und darin eine Erinnerung an die alte Volksreligion, den

*) Vgl. Krehl, über die Religion der vorislamitischen Araber, Leipzig, 1863. Röntsch, a. a. O., S. 235.

Glauben an den Einen Gott Allah (verwandt mit dem biblischen Gottesnamen Eloah) liegt, so ist ja dieser monotheistische Zug weniger auf Rechnung einer den Arabern als Semiten eigenen monotheistischen Anlage zu setzen als der Wirksamkeit des Hebräers Abraham zuzuschreiben.

Besonderes Gewicht legt Renan auf den indirecten Beweis, wie er für den alt-arabischen Monotheismus aus den Gottes- und Götternamen sich ergeben soll. Diese Namen sind sämmtlich Adjectiva, bezeichnen also Eigenschaften. Daraus folgt aber nicht im Mindesten ein Monotheismus, folgt nicht, daß die verschiedenen Götternamen nur Bezeichnungen des Einen Gottes nach seinen verschiedenen Seiten oder Eigenschaften seien. Es ist eben, wie besonders Max Müller ausgeführt hat*), eine Eigenthümlichkeit der semitischen Sprachen, daß das prädicative Element, welches das Wort in seiner Wurzel hat, auch in den abgeleiteten Wörtern festgehalten wird, während in den indogermanischen Sprachen die prädicative Bedeutung in den abgeleiteten Substantivis fast ganz verschwindet. So kommt es, daß die semitischen Religionen keine anderen Namen für ihre Gottheiten haben als adjectivische. Das kann aber um so weniger monotheistisch gedeutet werden, als auch in anderen Religionen in feierlichen Gelübden und Gebeten die Götter mit Benennungen angeredet werden, die deren Eigenschaften bezeichnen sollen, wie Herr, König ꝛc.

Daß der Islam nach der Versicherung seines Stifters nur die Restituirung der Religion Abraham's sein soll, ist auch nicht beweisend für die behauptete instinctive Anlage zum Monotheismus, wie sie dem semitischen Stamme eigen gewesen sein soll. Denn erstens ergäbe sich, die vollständige Wahrheit der Behauptung Muhammed's vorausgesetzt, der Islam doch nur als die Wiederherstellung der Religion Abraham's, nicht aber als das Product des monotheistischen Instinctes der gesammten semitischen Völkerschaften. Es ist aber weiter im höchsten Grade wahrscheinlich, daß der Islam unter der Einwirkung des Judenthums und des Christenthums entstanden ist. Diese beiden monotheistischen Religionen hatten zu Muhammed's Zeiten schon festen Fuß in Arabien gefaßt.**) Einzelne Stämme im Nordosten und Nordwesten der Halb-

*) Essays, Bd. I, XV, Der semitische Monotheismus, S. 297 ff.

**) Vgl. Röntsch, a. a. O., S. 245.

insel waren bereits zum Christenthume bekehrt, und wenn man deren Einfluß auch nicht sehr hoch anschlagen darf, so ist doch dem Judenthum eine um so stärkere Macht zuzugestehen. In den verschiedensten Theilen von Arabien, besonders stark um Medina, wohnten seit langer Zeit zahlreiche Juden, die in keinem bloß äußerlichen Verhältnisse zu den Einheimischen standen, sondern völlig nationalisirt waren. Nimmt man noch dazu die häufigen Anlehnungen an das alte Testament, die sich in der Lehre Muhammed's finden, so liegt kein Schluß näher als der: der arabische Semitismus hat seinen Monotheismus nicht aus sich producirt, sondern von Israel empfangen.

So ist denn Renan der Beweis für den monotheistischen Instinct der Semiten nicht einmal bei den Arabern gelungen. Wie man aber auch noch bei den anderen Völkern dieses Stammes eine besondere Neigung zum Monotheismus hat ausfindig machen können, ist vollends nicht zu begreifen. Die Religionen der Phönizier, Babylonier, Syrer, Kanaaniter bestanden, wie wir im ersten Bande dargelegt haben, in Vergötterung der Naturkräfte, und zwar wurde die Gottheit in zwei Seiten getheilt, die nach menschlicher Analogie als Mann und Weib vorgestellt wurden, die eine Seite repräsentirt das thätige, die andere das empfangende Leben in der Natur. So ist der Bel der Babylonier der Gott des befruchtenden Himmels, des Leben zeugenden Lichtes, Mylitta die empfangende und gebärende Erde, die Allgebärerin. Ebenso ist Baal der Gott der schaffenden, Leben zeugenden Naturkraft, und ihm zur Seite steht Baaltis als die Göttin der fruchtbringenden Natur. Die einzelnen Seiten im Begriffe dieser Gottheiten werden dann weiter getrennt und zu verschiedenen Göttern hypostasirt. So ist Baal als Baal-Adonis das zeugende Princip, der freundliche Gott, als Baal-Moloch das zerstörende Princip, der grimmige, verzehrende Gott. Mit diesen Gottheiten wurden dann die Gestirne in Verbindung gebracht, und diesen als Idolen religiöse Verehrung erwiesen, und so gestaltete sich die semitische Naturreligion zu einer manchfaltigen Götterverehrung. Wenn daneben Vermischungen der einzelnen Götter, Uebertragungen der Eigenschaften des einen auf den andern vorkommen, so sind diese bei dem phantastischen Wesen dieser Religionen etwas Selbstverständliches, wie sie sich thatsächlich allerwärts im Heidenthum finden. Will man aber, was man allerdings kann,

in diesen Verbindungen getrennter Gottheiten einen Zug zum Monotheismus sehen, so haben die semitischen Völker denselben mit anderen heidnischen Völkern gemein. Wenn dagegen Renan meint, durch das wilde Geschrei der Priester Baal's und anderer semitischen Götzen den Grundton eines reinen Monotheismus durchklingen zu hören, welcher in den Götterſystemen der arischen Nationen fehle, so ist das eine Meinung ohne Halt.*) Wir haben vielmehr in fast allen Religionen einen Zug zum Monotheismus nachgewiesen und gesehen, daß derselbe in manchen arischen Religionen sich stärker geltend machte als in den semitischen. Bei den meisten semitischen Völkern ist es nachgewiesen, daß sie gerade den niedersten Formen des Polytheismus huldigten. Die Behauptung Renan's, womit er das Gewicht dieser Thatsache entkräften zu können glaubt, der Polytheismus sei diesen Völkern ihrer Natur nach fremd und nur von außen zugekommen, bewegt sich nicht nur im Gebiete haltloser Vermuthungen, sondern widerspricht der Annahme eines monotheistischen Instinctes vollständig. Hätten sie einen solchen besessen, so wäre ihr Versinken in Polytheismus eine Unmöglkeit gewesen. „Nichts ist schwerer zu besiegen als ein Instinct: naturam furca expellas, tamen usque recurret".**) Renan's Versicherung endlich, dem seßhaften oder politischen Theile der semitischen Völkerschaften komme hinsichtlich der Religion gegenüber den Arabern und Israeliten keine Bedeutung zu, ist augenscheinlich ohne alle Berechtigung und kennzeichnet sich als rabulistische Ausflucht.

Eine eigenthümliche Erscheinung von monotheistischem Gottesglauben auf semitischem Boden außerhalb der alttestamentlichen Bundesreligion tritt uns aber in dem Priesterkönig Melchisedek entgegen, von welchem Abraham 1. Mos. 14 nach einem siegreichen Kampfe im Namen Gottes des Höchsten den Segen empfängt, worauf er demselben den Zehnten gibt. Führt schon der Name „Gott der

*) Vgl. auch Max Müller, a. a. O., S. 300 f.

**) M. Müller, S. 316. Der Ausdruck: monotheistischer Instinct ist überhaupt der unglücklichste, den Renan gebrauchen konnte. „Hätte der monotheistische Instinct der semitischen Rasse, wenn es wirklich ein Instinct ist, so häufig von dem polytheistischen Instinct der arischen Rasse verdunkelt oder der polytheistische Instinct der arischen Rasse, wenn es ein Instinct ist, so ganz vernichtet werden können, daß die Juden hingehen konnten, auf den Höhen um Jerusalem zu beten, und die Griechen und Römer eifrige Christen wurden", M. Müller, S. 305.

Höchste" in Verbindung mit zahlreichen alttestamentlichen Stellen, wo Gott größer als alle Götter, der Gott der Götter u. s. w. genannt wird, darauf, die Gottesverehrung Melchisedeks monotheistisch zu fassen, so ist noch mehr das Verhältniß, in welches sich Abraham zu dem Priesterkönig stellt, nur verständlich, wenn Abraham in der Verehrung desselben Gottes sich mit ihm einig erkannte; nur so konnte er den Segen von ihm annehmen. Diese Erscheinung eines unstreitig monotheistischen Glaubens berechtigt aber keineswegs zu dem Schlusse auf eine besondere monotheistische Veranlagung des semitischen Stammes. Einmal steht sie zu vereinzelt da, um einen solchen Schluß auf das Ganze der semitischen Völkerschaften zuzulassen. Dann aber fragt es sich, woher der Monotheismus des Melchisedek seinen Ursprung genommen habe, ob seine Quelle die natürliche Anlage oder besondere göttliche Offenbarung oder beides zusammen sei, eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist.

Die beiden Prämissen also, auf welchen der Schluß ruht, daß der alttestamentliche Monotheismus und mit ihm der auf ihm ruhende christliche Gottesbegriff als eine Stufe in der natürlichen Entwicklungsreihe des religiösen Bewußtseins anzusehen sei, sind falsch. Erstens ist es unrichtig, daß in der alttestamentlichen Religion sich polytheistische Elemente finden; die Hebräer haben allerdings vor der Bundeszeit den Göttern gedient, die Religion des alten Testamentes aber ist von Abraham an Monotheismus. Zweitens ist es unrichtig, daß bei den Semiten ein monotheistischer Zug gemeinsame Nationaleigenschaft gewesen sei. Die Semiten haben ohne Ausnahme, auch die Hebräer vor der Stiftung des alten Bundes miteingeschlossen, dem Polytheismus, vielfach in seinen gröbsten Gestalten, gehuldigt. Der Monotheismus des Judenthums, des Islam und des Christenthums führt sich vielmehr auf Abraham zurück, und so ist es sehr einfach zu erklären, daß die drei monotheistischen Religionen auf semitischem Boden entstanden sind.

Ist so der Ableitung des hebräischen Monotheismus aus einer mit monotheistischen Regungen durchzogenen polytheistischen Naturreligion schon jeder bestimmte Halt entzogen, so ist weiter die Art und Weise, wie man sich diese Entstehung des monotheistischen Glaubens deutlich zu machen versucht, weder an und für sich einleuchtend noch den geschichtlichen Thatsachen entsprechend.

Vatke's Erklärung, wornach das höhere Princip einer idealen

Religion in Gegensatz gegen das niedere Princip der Naturreligion getreten und über dieses den Sieg davongetragen, zugleich aber die reineren Formen der letzteren in sich aufgenommen habe, ist nichts Anderes als eine Anwendung der Hegel'schen Kategorien Thesis, Antithesis und Synthesis auf die hebräische Religionsgeschichte und fällt also mit der Hegel'schen Geschichtsconstruction hin. Von Begründung findet sich dabei keine Spur. Die ganze Deduction ist rein subjectiv, ruht auf einem höchst unsicheren: „wie es scheint" und widerspricht dem objectiven Hergang der Geschichte. Wohl ist der Glaube an den Einen Gott als neues geistiges Princip in den Gegensatz gegen die Naturreligion, der auch die Hebräer huldigten, getreten, aber daß dieses ideale Princip von der vorhandenen naturalistisch-polytheistischen Religion bei der Verdrängung einzelner Elemente andere in sich aufgenommen habe, ist unrichtig. Das gerade Gegentheil ist wahr. Der Monotheismus ist nur in Gegensatz gegen den Polytheismus, der Eine übernatürliche und geistige Gott nur in Gegensatz gegen die Naturgottheiten getreten. So hat man wohl Thesis und Antithesis, aber keine Synthesis, die Vatke nur der Hegel'schen Philosophie wegen statuiren mußte. Der Monotheismus hat sich nicht durch Kampf aus dem Polytheismus herausgebildet, sondern ist als etwas absolut Neues aufgetreten.

Die Beschreibung der Erhebung des Monotheismus zur Religion des israelitischen Volkes durch Moses, wie sie von Neueren gegeben wird und von uns oben nach Pfleiderer mitgetheilt worden ist, gibt zwar ein ganz deutliches Bild. Aber so leicht einleuchtend ist es denn doch nicht, daß bei diesem Einen Zweige des semitischen Stammes aus einer für Monotheismus und Polytheismus noch unentschiedenen Religion durch Eine große geschichtliche Thatsache der monotheistische Glaube plötzlich und für immer zum Durchbruch gekommen sei, während alle anderen Zweige desselben Stammes in Polytheismus und sinnlichen Naturdienst verfielen. Das bedarf eben doch des geschichtlichen Beweises. Sehen wir nun, ob dieser in genügender Weise geführt ist. Zwei Momente sind es, auf denen der Sieg des Monotheismus über den Polytheismus ruhen soll, ein negatives und ein positives; jenes besteht in dem Gegensatze, in den sich die Israeliten durch die Bedrückung von Seiten der Aegypter gegen diese gedrängt sahen; dieses in der Thatsache des siegreichen Auszuges aus dem Lande der Bedränger, welcher im Namen des

Einen Gottes unternommen wurde. Durch das erstere soll die Ueberwindung des Polytheismus und die Erhebung des Einen Gottes zum Nationalgott vorbereitet, durch das andere wirklich vollzogen worden sein.

Das erste Moment ist in seiner vorbereitenden Bedeutung ganz gewiß hoch anzuschlagen. Daß die Israeliten unter dem schweren Joche, unter dem sie in Aegypten zu leiden hatten, sich in bewußten Gegensatz gegen das ägyptische Religionswesen stellten, ist nicht nur an sich sehr wahrscheinlich, sondern steht auch ziemlich geschichtlich fest. Trotz der Abgeschlossenheit, in der dieses Volk in einem Winkel des ägyptischen Landes aufwuchs, hatte dasselbe nach Jos. 24, 14 (Thut hinweg die Götter, denen euere Väter gedient haben jenseits des Stroms und in Aegypten) dem Glauben der Aegypter sich zugewendet. Dagegen erscheinen die Hebräer vor dem Auszuge vom ägyptischen Götterdienste abgewendet, denn einstimmig wird von der ägyptischen Tradition wie von anderen Berichten des Alterthums der religiöse Gegensatz der Fremden gegen die einheimische Religion als Grund der Auswanderung der Aegypter angegeben.*) Darnach ist anzunehmen, daß die Versuche der ägyptischen Herrscher, die Israeliten ihrer nationalen Eigenthümlichkeit zu berauben und sie vollständig mit dem ägyptischen Staatswesen zu verschmelzen, in diesen mit der Weckung des nationalen Bewußtseins auch das Andenken an die Religion der Väter wieder wach gerufen und sie so in religiösen Gegensatz gegen das Volk, bei dem sie wohnten, gebracht haben. Und damit war für das Auftreten Moses allerdings der Boden bereitet. Ohne eine solche Vorbereitung hätte Moses unmöglich Glauben finden und das Volk um sich sammeln können. Soweit ist Alles richtig. Aber die Opposition, in welche sich das Volk der Hebräer gestellt sah, war ja nicht gegen die Religion der Väter selbst, wie irriger Weise angenommen wird, nicht gegen etwaige polytheistische Elemente innerhalb der dem israelitischen Volke von den Erzvätern überkommenen Religion gerichtet, sondern gegen den ägyptischen Götterdienst. Daß dieser Gegensatz zugleich ein solcher gegen den Polytheismus überhaupt war, das war in dem positiven Gehalt der Religion der Väter begründet, welche als reiner

*) So von Manetho, Hekatäus von Abdera bei Diodor, Strabo, Lysimachus, Tacitus; vgl. Weber, das Volk Israel in der alttestamentlichen Zeit, S. 68 ff.

Monotheismus gegen jede Art von Götterglauben gerichtet war. Die Familie Jakob's hatte den Glauben an den Einen Gott nach Aegypten schon mitgebracht. Dem aus dieser Familie herangewachsenen Volke war dieser Glaube im Laufe der Zeit getrübt worden und theilweise sogar abhanden gekommen. Nun wendete sich dies Volk in Folge seines harten Geschickes im fremden Lande von dem Götterdienste ab und bereitete so nicht die Säuberung der alten Religion von unreinen polytheistischen Bestandtheilen, sondern die Rückkehr zur Religion der Väter und die Erhebung des Monotheismus von der Religion einer einzelnen Familie zur Volksreligion vor, wie diese dann durch Moses wirklich vollbracht wurde.

Damit sind wir zum zweiten Momente gekommen, dem positiven, das in dem siegreichen Auszuge Israels aus Aegypten unter Moses Anführung besteht. Sicher ist, daß der Auszug aus Aegypten mit der religiösen Erhebung Israels zum Glauben an Jehova auf's Innigste verbunden ist. Im Namen Jehova's hatte Moses den Zug unternommen, und der glückliche Ausgang des großen Unternehmens machte auf das ganze Volk den Eindruck, daß Jehova sein Gott sei, erweckte in ihm eine religiöse Begeisterung, wie sie in dem Liede 2. Mos. 15 ihren Ausdruck gefunden hat. Und auch in der Folgezeit war es die Erinnerung an die wunderbare Rettung aus der Knechtschaft, wodurch der sinkende Glaube immer von Neuem wieder gehoben wurde. Wie lange aber hat das durch jene große geschichtliche Thatsache im Volke Israel angefachte Feuer angehalten? Bekanntlich beteten die Kinder Israels kurz nach ihrer Errettung aus den Händen der Aegypter ein goldenes Kalb an, und während der ganzen israelitischen Geschichte bis zur Gefangenschaft hatten Richter und Propheten mit dem immer wieder abfälligen Volke schwere Kämpfe zu bestehen. Die Neigung des Volkes war stets dem vielgestaltigen Götterdienste zugewendet, und die Jehovareligion war ihm eine Last, unter welche sich zu beugen die Israeliten oft nur durch schwere Schickungen vermocht werden konnten.

Auch diese Erklärung der Ausbildung der einzigen rein monotheistischen Religion, welche wir in Israel finden, befriedigt also durchaus nicht. Die Sache stellt sich historisch ganz anders dar, als man uns glaubhaft machen will. Der Monotheismus der Hebräer kann nach dem Zeugnisse der Geschichte nicht betrachtet

werden als das Product, das durch geschichtliche Factoren mit Nothwendigkeit aus einer ursprünglich monotheistisch und polytheistisch gemischten Religion hervorgegangen wäre, sondern er ist etwas durchaus Eigenthümliches, Originales. In voller Reinheit und Kraft tritt er in einzelnen Persönlichkeiten, wie Abraham, Moses und die Propheten, auf; das Volk aber kann nur mit großer Mühe und unter schweren Kämpfen bei ihm erhalten, beziehungsweise immer wieder zurückgeführt werden. Woher diese eigenthümliche Erscheinung zu erklären ist, das ist hier noch nicht zu verhandeln. Wir müssen uns an dieser Stelle damit begnügen zu constatiren, daß der Monotheismus des alten Testamentes und damit die christliche Gotteslehre diesen Charakter der Originalität hat, daß er also nicht mit den anderen Religionssystemen auf dieselbe Linie der natürlichen Religionsbildung zu setzen ist.*)

Selbstverständlich soll damit durchaus nicht behauptet werden, die Jehovareligion sei, wie Kolb von seinem antireligiösen Standpunkte annehmen muß, dem Volke Israel etwas durchaus Fremdes, lediglich Aufgezwungenes gewesen, das in den Seelen der Israeliten selbst keinen Anknüpfungspunkt gehabt habe. Sowenig als Moses für seine Mission irgend einen Anklang bei seinem Volke hätte finden können, ohne daß dasselbe geschichtlich auf die monotheistische Religion vorbereitet gewesen wäre, ebensowenig kann der Monotheismus überhaupt irgendwo Eingang finden, ohne daß er im religiösen Bedürfnisse Anklang fände. Der Monotheismus ist die dem religiösen Bedürfnisse allein wahrhaft entsprechende Reli-

*) Daß der Monotheismus der Israeliten nicht aus diesem Volke selbst hervorgegangen ist, muß, von welchem Standpunkte man auch ausgehen mag, sofern man den geschichtlichen Zeugnissen ihr Recht läßt, anerkannt werden. Einer der radicalsten Gegner gegen Christenthum und Religion überhaupt, Kolb in seiner Culturgeschichte der Menschheit, 2. Aufl. (1872), Bd. I., S. 95 sagt Folgendes: „Der ausschließliche Jehovacultus war den Juden, wie wir es nennen, octroyirt worden; er mußte gar oftmals mit Feuer und Schwert ihnen aufgezwungen werden, wie denn das alte Testament von Abfallserzählungen und Greueln gewaltsamer Unterdrückung anderer Glaubensformen wahrhaft überfüllt ist. Fort und fort fanden solche Abfälle von dem sogenannten Glauben der Väter und blutiger Widerstand gegen dessen Aufzwingen statt. Einheit des Glaubens gab es bei den alten Juden nur vorübergehend, nur zeitweise, und man täuscht sich vollständig, wenn man den Mosaismus mit der jüdischen Nationalität in Wirklichkeit für identisch hält."

gionsform. Die reine Ausbildung der religiösen Anlage bringt nothwendig den Monotheismus hervor. Das Gefühl des Unendlichen, wie es unmittelbar im Gewissen ruht, führt zunächst dazu, das Göttliche als das Eine Unendliche zu fassen, und die weitere geistige Verarbeitung dieses Gefühles führt zu dem Ergebnisse, daß sich der Mensch zu diesem Einen Unendlichen als dem unendlichen geistigen Wesen in Beziehung setzt, führt also zum eigentlichen geistigen Monotheismus. Der Polytheismus liegt trotz seiner weiten Verbreitung dem religiösen Bedürfnisse viel ferner als der Glaube an den Einen Gott und kann darum auch nur als religiöse Entartung begriffen werden. Es ist darum völlig irrig, in der Vergötterung der einzelnen Naturkräfte die erste Stufe der religiösen Entwicklung zu sehen, und es ist diese Meinung nicht nur durch die philosophische Erkenntniß der religiösen Anlage, sie ist auch durch die Religionsgeschichte widerlegt. Es läßt sich mit ziemlicher Sicherheit aus den Bezeichnungen, mit welchen in den verschiedensten heidnischen Religionen der oberste Gott benannt wird, entnehmen, daß die Zersplitterung des Göttlichen nicht den Anfang der religiösen Entwicklung gebildet hat, daß vielmehr der Vielgötterei die Verehrung Eines Göttlichen oder des Göttlichen überhaupt, also ein, wenn auch nicht ausgebildeter und nicht geistig gefaßter, Monotheismus vorausgegangen ist. Uebereinstimmend wird in den Religionen des arischen Volksstammes zur Bezeichnung des höchsten Gottes dasjenige Wort gebraucht, welches den Himmel bedeutet. Der griechische Name des höchsten Gottes Zeus ist identisch mit dem Stamme Jov in dem lateinischen Namen Jupiter, dem angelsächsischen Tiu und dem althochdeutschen Zio, und alle führen sich zurück auf das sanskritische Wort Dyu, welches nach seinem Stamm, der „strahlen" bedeutet, die Bezeichnung des Himmels ist.*) Auch bei verschiedenen anderen Völkern ist es nachgewiesen, daß der Himmel ihnen als der höchste Gott gilt.**) Bei den Negern ist der höchste Gott, den sie mitten unter ihrem Fetischismus doch noch

*) Max Müller, Wissenschaft der Sprache, Bd. II., S. 366 ff. Pfleiderer, Die Religion, Bd. II., S. 43.

**) Die hierauf bezüglichen Forschungen, besonders von Waitz in der Anthropologie der Naturvölker, sind zusammengestellt von Pfleiderer in dem Aufsatz: Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion, Jahrbücher für protestantische Theologie, 1875, 1. Heft, S. 81 ff.

verehren, der personificirte Himmel; die Wolken werden sein Schleier, die Sterne der Schmuck seines Angesichtes genannt; seine Kinder sind die Luftgeister, die er auf die Erde sendet, um seine Befehle auszuführen; er ist allgegenwärtig wie die Luft des Himmels und allwissend wie die Sonne, die Alles bescheint. Ebenso ist der große Geist der Indianer Nordamerika's gleichbedeutend mit dem Himmelsgott. Denn „wenn er vorgestellt wird in der Gestalt eines Riesenvogels, der mit seinen Schwingen das Meer berührt und die Erde schafft, dessen Augen Feuer, dessen Blicke Blitze und dessen Flügelschlag Donner sind, der in tosenden Wettern vor der finstern Schlange, die aus dem Wasser steigt, seine Eier vertheidigt: so sieht man deutlich, daß dies ursprünglich der Himmelsgott ist, wie er theils in majestätischer Ruhe lebenschaffend über den Wassern schwebt, theils im Toben der Elemente, des Gewitters zumeist, seine Kraft bethätigt und das Leben der Natur (im Ei symbolisirt) immer auf's Neue vor dem ihm von feindlichen Mächten drohenden Untergang schützt."*) Und so läßt sich durch die verschiedensten, von einander gänzlich unabhängigen Religionen dieselbe Erscheinung verfolgen, daß die Idee des höchsten Gottes sich mit der Verehrung des Himmels verbindet. Es ist natürlich zuviel behauptet, wenn man aus dieser einheitlichen Auffassung des Göttlichen auf eine Uroffenbarung schließt, die ursprünglich eine allen Völkern gemeinsame monotheistische Religion begründet habe. Aber das muß daraus gefolgert werden, daß die Naturvergötterung nicht im Polytheismus ihren Anfang hatte, sondern von einer einheitlichen Fassung des Göttlichen ausging.**) Denn nirgends erscheint die Verehrung

*) Pfleiderer, S. 83.

**) Auch nach M. Müller ist dem Polytheismus ein Theismus, der Glaube an einen Gott, der aber, weil der Gegensatz des Polytheismus noch fehlte, nicht bestimmt als Einer, sondern eben nur als Gott gedacht wurde, vorausgegangen. Er sagt: „Diejenigen, die im Polytheismus die natürlichste Entwicklung des religiösen Gefühls sehen, vergessen, daß ein mehr oder minder bewußter Theismus jedem Polytheismus vorhergehen muß. In keiner Sprache gibt es einen Plural vor einem Singular, und nie hätte der menschliche Geist den Begriff von Göttern erfaßt, wenn er nicht vorher den Begriff von Gott erfaßt hätte. Es wäre aber ebenso irrthümlich, wenn wir annehmen wollten, daß, weil der Begriff Gott vor dem Begriff Götter existiren mußte, auch der Glaube an Einen Gott dem Glauben an viele Götter vorausgegangen sei. Der Glaube an Gott als nur Einen Gott bedingt eine bestimmte Negation von mehr als

des Himmels als die erst später erfolgte Zusammenfassung der vielen Naturgötter, sondern als die gemeinsame Grundlage der Vielgötterei. Das Gefühl des Unendlichen bezog sich bei vorwiegender sinnlicher Richtung der Menschen ganz natürlich zunächst auf den Himmel. Das Unendliche, das er in sich verspürte, übertrug der Mensch auf den Himmel, der in seiner allumfassenden und majestätischen, Segen spendenden und Verderben bringenden Erscheinung den Eindruck des Unendlichen auf ihn machte. Das Nächste war dann, daß dem Himmel die Erde zur Seite gestellt wurde, diese zusammen die Unendlichkeit vorstellen, die Gottheit in zwei sinnliche Mächte, die befruchtende und die Nahrung hervorbringende, getheilt wurde. Im weiteren Verlaufe wurde dann das Göttliche, nachdem es einmal sinnlich gefaßt war, immer weiter zersplittert. Der Gang der Geschichte des Heidenthums geht also nicht vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Niederen zum Höheren, sondern er bewegt sich von oben nach unten, von der einheitlichen Auffassung des Göttlichen zu dessen immer vermehrter Zertheilung. Wie aber eine einheitliche Fassung des Göttlichen der Vervielfältigung desselben vorausging, so erlosch auch unter der letzteren der Zug zum Monotheismus nicht. Wie wir im ersten Bande nachgewiesen haben, zeigt sich fast unter allen Religionen der heidnischen Welt, mehr oder weniger bewußt, hier schwächer, dort stärker, das Verlangen nach Einem Gott als dem Schöpfer und Herrn, von dem Alles abhängig ist. In diesen Erscheinungen tritt unzweideutig das allgemeine religiöse Bedürfniß nach dem Monotheismus zu Tage. Sonach wird dasselbe auch beim israelitischen Volke vorhanden gewesen sein. Ohne daß der Glaube an den Einen Gott in dem natürlichen religiösen Bedürfnisse dieses Volkes einen empfänglichen Boden gehabt hätte, wäre es nicht möglich gewesen, daß derselbe bei ihm überhaupt hätte Wurzel fassen und nach jedem Abfall von Neuem sich festsetzen können. Anzunehmen ist auch, daß dasselbe bei seiner Abgeschlossenheit und bei seiner geringen Ausstattung für verschiedene Zweige des menschlichen Lebens zur Aufnahme der monotheistischen Religion in besonderem Grade wird

einem Gott, und diese Negation ist nur nach dem wirklichen oder imaginären Begriff von vielen Göttern möglich." Jenen ursprünglichen Theismus nennt Müller im Unterschiede von Monotheismus Henotheismus. Der semitische Monotheismus, S. 306 f.

disponirt gewesen sein. Aber producirt hat es dieselbe durch natürliche religiöse Entwicklung nicht. Während diese allenthalben zum Polytheismus führte und auch in Israel der Zug zur Vielgötterei sich immer wieder geltend machte, tritt in diesem Volke der Monotheismus als eine außerhalb der allgemeinen Geschichte der Religionen stehende, einzigartige Erscheinung auf.

Nicht minder steht der innere Gehalt des biblischen Gottesbegriffes einzig da. Gottes geistiges Wesen, wie es hier gefaßt wird, seine über Alles erhabene Transscendenz in Verbindung mit seiner Alles umfassenden und Alles durchdringenden Immanenz hat in keinem anderen Religionssysteme eine Analogie. Einem Hinausstreben über die niedere Auffassung des Göttlichen zu reinerer Vorstellung, vereinzelten Ansätzen zur geistigen Fassung als Zeugnissen für das Bedürfniß nach dem Glauben an einen geistigen Gott sind wir da und dort unter den heidnischen Völkern begegnet. Nirgends aber als in der israelitischen Religion und vollendet im Christenthum wird die absolute Geistigkeit Gottes gegenüber der Herabziehung des Göttlichen in's Natürliche und Menschliche mit Entschiedenheit aufgestellt und festgehalten. Das bedarf keiner weiteren Ausführung. Ebenso braucht es nur kurz erwähnt zu werden, daß die sittliche Auffassung Gottes als des Heiligen und des Gottes der Liebe gegenüber der Herabziehung des Göttlichen in das Sinnliche und Sündhafte in unvergleichlicher Höhe steht. Nach keiner Seite sehen wir irgend welche Berechtigung, den biblischen Gottesbegriff als ein Moment in der natürlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseins zu betrachten; er resultirt aus keiner vorausgegangenen Stufe der Religionsgeschichte, wie auch aus keiner besonderen Anlage eines einzelnen Volkes, er ist durchaus original nach Ursprung und Gehalt.

c. Der christliche Gottesbegriff in seiner Uebereinstimmung mit der Idee des Absoluten.

1.

Es ist vorhin bei dem Nachweise, daß der Monotheismus dem israelitischen Volke keineswegs als etwas ganz Fremdes, das in dem natürlichen religiösen Bedürfnisse keinen Boden habe, aufgedrungen worden ist, bemerkt worden, daß derselbe vielmehr dem religiösen

Bedürfnisse allein wahrhaft genüge. Wenn wir jetzt die Uebereinstimmung des christlichen Gottesbegriffes mit der Idee des Absoluten darlegen wollen, so haben wir vor Allem diesen Satz in Rücksicht auf entgegengesetzte Behauptungen zu erhärten. Es könnte zwar als überflüssig erscheinen, den Monotheismus, dieses erste und allgemeinste Moment des christlichen Gottesbegriffes überhaupt in seiner Wahrheit zu begründen, da es ja leicht einzusehen ist, daß er dem religiösen Bewußtsein allein entsprechen könne. Da aber nicht nur die alte Religionsgeschichte allenthalben den Polytheismus hervorgebracht hat, sondern diesem auch noch heute von Vertretern der Wissenschaft vor dem Glauben an Einen Gott der Vorzug gegeben wird, so ist es unsere Aufgabe, den Schein des Vorzüglicheren, mit dem man die manchfaltige Götterwelt umgibt, zu prüfen und die Verehrung des Einen Gottes aus der religiösen Anlage zu begründen.

Renan, dessen Ableitung des Monotheismus aus einem sogenannten monotheistischen Instincte wir soeben besprochen haben, ist weit entfernt, den semitischen Völkern wegen dieser Anlage einen höheren religiösen Rang unter den Völkern beizulegen. Er findet darin vielmehr eine besonders geringe Ausstattung und in dem monotheistischen Glauben nur ein Minimum von Religion. Seine Worte sind: „Il s'en faut, que le monothéisme soit le produit d'une race qui a des idées exaltées en fait de religion; c'est en réalité le fruit d'une race qui a peu de besoins réligieux. C'est comme minimum de religion, en fait de dogmes et en fait de pratiques extérieures, que le monothéisme est surtout accommodé aux besoins des populations nomades".*) Strauß stimmt ihm bei, indem er behauptet: „Es ist nur ein altes judenchristliches Vorurtheil, den Monotheismus an sich schon dem Polytheismus gegenüber als die höhere Religionsform zu betrachten. Es gibt einen Monotheismus, der über dem Polytheismus steht, aber auch einen, bei dem das Gegentheil der Fall ist. Wer den Griechen der Jahrhunderte von Homer bis Aeschylus hätte ansinnen wollen, ihren olympischen Götterkreis mit dem Einen Gott des Sinai zu vertauschen, der hätte ihnen zugemuthet, ihr volles reiches, nach allen Seiten hin Zweige und Blüthen schönster

*) a. a. O., S. 40.

Menschlichkeit treibendes Leben gegen die Armuth und Einseitigkeit des jüdischen Wesens aufzugeben."*) Der Monotheismus des alten Testaments ist nach Strauß nur die armselige Religion einer Horde, der Monotheismus dagegen, dem der Vorzug über den Polytheismus gebührt, ist kein religiöser Glaube mehr, sondern der philosophische und pantheistische Gedanke des Absoluten. Diese Ansicht, daß der alte Götterglaube eine reichere Entfaltung des religiösen Geistes sei, beschränkt sich nicht auf einzelne Gelehrte. Wie sie schon von Schiller in den „Göttern Griechenlands" ausgesprochen ist**), so hat sie noch heute in einem großen Theile der Gebildeten ihre Anhänger, und sie ergibt sich von gewissem Standpunkte ganz natürlich, fällt aber auch mit diesem dahin.

Es ist dies der Standpunkt des einseitigen Idealismus. Wird der Idealismus, dem die Dinge nicht wirklich existiren, sondern die Geschöpfe unseres Geistes sind, auf die Erklärung der Religion angewendet, so wird dieser alle objective Wahrheit genommen; es gibt nichts Objectives, das den religiösen Vorstellungen entspricht, diese sind nur Erzeugnisse des idealen Zuges der menschlichen Natur, Gebilde unserer Phantasie. Wird die Religion so angesehen, so ergibt es sich als einfache Consequenz, daß die Religionsformen um so höher stehen, je mehr sie als Erzeugnisse einer ausgebildeten Phantasie sich kennzeichnen. So betrachtet, muß der Gott der Bibel hinter dem olympischen Götterstaat allerdings zurückstehen. Die Phantasie ist es ja, welche das Geistige in sinnlicher Form anschaut und nach der Idee des Schönen in Einzelgestaltungen zur Darstellung bringt. Ist also die Phantasie das religiöse Organ, so steht die Religion um so höher, in je vielfältigeren und schöneren Gestalten die Idee des Unendlichen dargestellt wird, und hierin ist unstreitig in der griechischen Mythologie das Höchste geleistet worden.***) Erkennt aber die Vernunft diese Göttergestalten als

*) Der alte und der neue Glaube, S. 101.

**) „Alle diese Blüthen sind gefallen
Von des Nordens schauerlichem Wehn;
Einen zu bereichern unter allen
Mußte diese Götterwelt vergehn."

***) Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, in welcher Weise Pfleiderer in der angeführten Abhandlung über die Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion, im Polytheismus einen Fortschritt in der religiösen Entwicklung

das, was sie sind, als Producte der Phantasie ohne objective Wahrheit, erhebt sich der menschliche Geist von der Anschauung und symbolisirenden Thätigkeit der Phantasie zur denkenden Betrachtung,

---

findet. Dieser Fortschritt besteht darin, daß „die anthropomorphe Vorstellungsform das Mittel bildet zur Erfüllung der Gottesidee mit sittlichem Gehalt". Die Quelle der Religion ist ihm „das ästhetische Fühlen, in dessen rein uninteressirt hingebender Betrachtung, ohne allen Drang des Causalitätsbedürfnisses oder der praktischen Bedürfnisse, der erste Funke religiösen Bewußtseins dem Menschen aufging". Das Object, dem dieses erste religiöse Bewußtsein sich zuwandte, ist entweder die beseelt gedachte Natur im Ganzen oder der Himmel allein. „Bei den Einen mochte das Göttliche sich von Anfang mehr vertheilen auf die Vielheit der Geisterwelt, mit welcher die dichtende Phantasie die Natur beseelt hatte; aber alle diese vielen Geister, eben weil sie sich durch keine feste Besonderheit unterschieden, bildeten keine spröde Vielheit, sondern flossen auch wieder alle zusammen in den Einen großen Geist, der sie ebenso umfaßte, wie der weite endlose Himmel die Erde und was darin ist umspannt hält. Bei Andern war es zunächst der Himmel allein, der in seiner Höhe und Weite, in seiner strahlenden Schöne und furchtbaren Gewalt den Eindruck des Erhabenen, des Göttlichen machte." Die Religion verdankt also ihre Entstehung den Eindrücken, welche die Natur auf die Phantasie macht. Einen sittlichen Gehalt hat sie ursprünglich gar nicht. Diesen gewinnt sie in der weiteren Entwicklung erst dadurch, daß der Mensch zu den höheren Mächten in „praktische Beziehung" tritt, Wünsche und Bitten an sie richtet. „Indem sich der Mensch den Himmlischen gegenüber bedürftig, abhängig weiß, als Bittender und Hülfesuchender ihnen naht, fühlt er sich in derselben Situation wie gegenüber einem menschlichen Oberen, einem Vater oder Herrn und König. Nach natürlicher Ideenassociation also überträgt er jetzt diese aus menschlich-sittlichen Verhältnissen entnommenen Vorstellungen auf die himmlischen Wesen, zu denen er sich in derselben abhängigen Lage fühlt, er stellt sie sonach als Vater, Mutter, Patriarch, Häuptling, Richter, König vor. Und diese Ideenverbindung ist von größter Tragweite. Denn damit, daß das Verhältniß des Menschen zu jenen höheren Mächten unter dem Schema gesellig-sittlicher Verhältnisse aufgefaßt wird, verschmelzen sich nun auch nothwendig alle die Gefühle und Vorstellungen, die ihren natürlichen Entstehungsort im gesellig-sittlichen Gebiet haben, mit der Vorstellung der Cultusobjecte." „Damit bekommt er für seine Gottesidee einen ganz neuen Inhalt: sie wird zur Trägerin eines übernatürlichen, sittlichen Ideals". S. 108 ff. An dieser ganzen Auseinandersetzung ist nur das richtig, was von Niemandem bezweifelt wird, daß die Vorstellung der Götter nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit eine höhere Stufe bildet als die Vergötterung der Naturkräfte und Naturerscheinungen. Dagegen daß der anthropomorphe Polytheismus eine nothwendige Vorstufe zum sittlich gefaßten Gottesbegriff bildet, daß die Gottesidee seiner bedarf, um mit sittlichem Gehalt erfüllt zu werden, das ist eine Annahme, die in der Religionsgeschichte nicht begründet ist und auf einer irrigen Ansicht über die Quelle der Religion ruht.

so gibt er ebendamit die Religion auf. Der Fortschritt über den Polytheismus kommt dann nicht zu einem Monotheismus, sondern zu einem allgemeinen Monismus, der das Unendliche als Abstractum, als das Absolute, als All oder dgl. faßt. Das Hinausschreiten über den Standpunkt der Phantasie zu dem der Vernunft ist, da auf jener die Religion ruht, ein Aufgeben der Religion.

Diese trostlose Auffassung der Religion, nach welcher sie nur den tieferen Stufen der menschlichen Geistesentwicklung angehört, für ein gereiftes Denken aber ihre objective Geltung verliert und der wissenschaftlichen Betrachtung nur noch psychologisches und historisches Interesse bietet, haben wir dadurch widerlegt, daß wir den Zug zum Absoluten in den verschiedenen Seiten des menschlichen Seelenlebens nachgewiesen und im Gewissen die Manifestation des Absoluten aufgezeigt haben. Das Absolute ist darnach nicht eine bloß subjective Idee, sondern es ist realiter vorhanden im menschlichen Geiste, und die Religion als bewußte und gewollte Beziehung dieses Geistes zum Absoluten hat objective Wahrheit und beruht nicht auf der Thätigkeit nur Eines Seelenvermögens, sondern ist Sache des menschlichen Geistes nach seinen verschiedenen Seins- und Bethätigungsweisen.

Ist aber die Idee der Gottheit nicht eine Ausgeburt der Phantasie, so versteht sich von selbst, daß der Werth der Religion nicht nach möglichster Zersplitterung der Gottheit in phantastische Einzelgestalten, auch wenn dieselben noch so sehr der Idee des Schönen entsprechen, sich bemißt. Und ist das Absolute objectiv in uns gegeben als eine über unserm individuellen Leben stehende geistige Macht, wie es als solche in unserm Gewissen sich bezeugt, so versteht sich weiter von selbst, daß es weder vermenschlicht noch mit der unter uns stehenden Natur identificirt werden darf. Jeder Naturalismus ist damit als dem Begriffe des Absoluten widersprechend ausgeschlossen.

Der Gedanke einer dem sittlichen Verhalten des Menschen entsprechenden jenseitigen Vergeltung findet sich ja da und dort, z. B. nach S. 247 des ersten Bandes selbst bei den Negern, als ein Bestandtheil der Religion auf unterster Stufe. Das ist Beweis genug, daß die sittliche Idee und die religiöse einander von Haus aus nicht fremd sind. Aber freilich, wenn man die Religion aus den Eindrücken, welche die Natur auf die sinnliche Phantasie macht, ableitet, dann muß man den sittlichen Gehalt, mit welchem der religiöse Glaube erfüllt ist, erst irgendwo anders herleiten.

Dies gilt aber nicht nur dem Polytheismus gegenüber, bei dem es geradezu in die Augen springend ist, es gilt nicht minder gegenüber dem Pantheismus. Denn der Pantheismus identificirt ebenso wie der Polytheismus die Gottheit mit der Natur. Die Einheit von Welt und Gott ist das dem Polytheismus wie dem Pantheismus gemeinsame Grundwesen, und ihr Unterschied besteht nur darin, daß jener die Identificirung von Gott und Welt in einer Vielheit darstellt, dieser dagegen in einem abstracten Begriff als Einheit. Wie also durch die reale Bezeugung des Absoluten in uns der Polytheismus verworfen wird, ebenso auch der Pantheismus, der mit ihm auf wesentlich demselben Boden steht. Dem Absoluten, wie es sich in uns thatsächlich als geistige Macht manifestirt, entspricht keine andere Fassung als der geistige Monotheismus, nicht als abstracter Monismus, sondern als Monotheismus. Das bedarf nun keiner weiteren Erklärung mehr.

2.

Die Betrachtung des substantiellen Inhaltes des christlichen Gottesbegriffes beginnen wir füglich mit dem sittlichen Wesen Gottes. Denn da wir das Absolute im Gewissen als real gegeben vorfanden, so bietet sich bei der Frage der Uebereinstimmung des christlichen Gottesbegriffes mit dem Begriffe des Absoluten das sittliche Moment als das erste für die Untersuchung dar.

Daß nun Gott der Heilige, wie ihn das Christenthum verkündigt, Gott, der die Liebe ist, mit dem Inhalte unseres moralischen Bewußtseins völlig harmonirt, ist so einleuchtend, daß wir uns einer Behandlung dieser Frage ganz entheben könnten, wenn Eines nicht wäre.

Dieses Eine sind die Anstöße, welche eine sittliche Auffassung des göttlichen Wesens vorzüglich im alten Testamente findet. In alter und neuer Zeit stützt sich die Opposition gegen den christlichen Gottesglauben vornehmlich auf das alte Testament, in welchem Unwürdiges und Unsittliches von Gott ausgesagt sei, und in frivoler Weise wird dadurch der theistische Glaube lächerlich zu machen gesucht. Aber es ist nicht nur böswillige Opposition, welche alttestamentliche Gottesvorstellungen als unsittlich erklärt: auch ohne alle Voreingenommenheit erheben sich ganz unwillkürlich bei manchen alttestamentlichen Stellen schwere Bedenken und Anstöße gegen die

sittliche Auffassung des göttlichen Wesens, so daß eine Apologetik nicht über sie hinweggehen darf. Man kann sich über dieselben auch nicht mit der Bemerkung hinwegsetzen, daß, wenn unsittliche Gottesvorstellungen im alten Testamente sich finden, dieselben den christlichen Gottesbegriff, der allein dem neuen Testamente zu entnehmen sei, nichts angehen. Denn, wie wir bei der Darstellung der Gotteslehre bemerkt haben, ruht die neutestamentliche Lehre von Gott ganz auf dem alten Testamente. In diesem erscheint der christliche Theismus in seinen wesentlichen Zügen abgeschlossen, die altteſtamentliche Gotteslehre wird im neuen Testamente anerkannt, und findet in diesem nur nach der einen oder andern Seite seine Vollendung. Da wir also alt- und neutestamentliche Gotteslehre als Ein Ganzes zu betrachten haben, so ergibt sich die Nothwendigkeit, auf jene Anstöße einzugehen.

Von den englischen Deisten an wird auf die moralische Schlechtigkeit der Personen, um die sich Gott besonders angenommen und welche er zu Trägern seiner Offenbarung erwählt haben soll, hingewiesen. Es geschieht dies zunächst zum Beweis der Unmöglichkeit der Offenbarung. Es liegt aber darin implicite ein Angriff auf das sittliche Wesen des Gottes der Offenbarung. Denn jener Beweis besteht eben darin, daß, da die Personen, denen Gott seine Offenbarung anvertraut haben soll, moralisch schlecht gewesen seien, eine solche Offenbarung einen unsittlichen Gott voraussetze, also unmöglich sei. „Alle die Personen", sagt Reimarus, der vornehmste Vertreter dieser Angriffe in Deutschland*), „welche hier als Männer Gottes aufgeführt sind, verursachen einem ehr- und tugendliebenden Gemüthe mit ihrem Betragen lauter Anstoß, Aergerniß und Abscheu. In der ganzen Reihe dieser Geschichte findet man weder Erzväter, Richter und Könige, noch Priester und Propheten, deren eigentlicher und ernstlicher Zweck gewesen wäre, eine wahre Erkenntniß Gottes, Tugend und Frömmigkeit unter Menschen auszubreiten; geschweige, daß man eine einzige große, edelmüthige und gemeinnützige Handlung darin antreffen sollte. Sie besteht in einem Gewebe von lauter Thorheiten, Schandthaten, Betrügereien und Grausamkeiten, davon hauptsächlich Eigennutz und

*) In der Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Strauß, Samuel Hermann Reimarus, S. 145.

Herrschsucht die Triebfedern waren." Dieses scharfe Urtheil wird an den hervorragendsten Persönlichkeiten der biblischen Geschichte im Einzelnen zu begründen versucht.*) So wird von den Erzvätern gesagt, sie hätten, anstatt „aller Welt zu predigen", nur den Zweck gehabt, „sich vor Theuerung zu retten oder einen besseren Wohnplatz mit reichlicherem Einkommen zu finden". Zu diesem Zwecke hätten sie als Mittel Lügen, Betrug und schändliches Gewerbe angewendet, und dies werde in einer Art erzählt, als ob es wohl und göttlich gethan gewesen wäre. Abraham habe seine Frau für seine Schwester ausgegeben, „nicht aus Furcht, sondern aus Habgier, um die Könige an die schöne Sara als eine ledige Person desto eher heranzulocken", und einen hübschen Gewinn dabei zu machen. Ueber das Verhältniß Abrahams zu Hagar und deren Kinde sagt er: „Es war schon ein schlechtes Exempel für die Nachkommen, daß dieser Vater aller Gläubigen seiner Frau Magd zur Concubine genommen hatte." Da aber dies einmal geschehen war, so sei es um so weniger zu entschuldigen, daß Abraham, der reiche Mann, dieses Weib sammt ihrem Kinde in die Wüste geschickt habe. „Wenn ein Anderer so mit seinem Weibe und Kinde (sollte es auch nur ein Hurkind sein) verführe, so würde man sagen, daß er wider alle Menschlichkeit handelte", Abraham aber handle so nach der biblischen Erzählung im Auftrage Gottes. An Abrahams Vetter, dem Lot, den Petrus 2. Petr. 2, 7—9 als Gerechten und Feind aller Unkeuschheit gepriesen, findet Reimarus auch nichts Gutes. Er fragt: warum er denn in das verdorbene Sodom gezogen und dort geblieben sei. „Kann ihn wohl das Weideland entschuldigen, daß er in dem Schandneste noch eine Stunde verweilet? oder braucht er etwa seine unglückliche Wahl des Wohnsitzes zur Gelegenheit, daß er diesen verruchten Bösewichtern als Prediger der Gerechtigkeit eine bessere Religion und Sittlichkeit beibringen möchte? Davon ist keine Anzeige, sondern er wohnt um seines Bauchs willen viele Jahre unter dem unartigen Geschlecht und schweigt." Am schlimmsten kommt natürlich Jakob weg, der „vollends aus Lügen und Betrug ganz zusammengesetzt" genannt wird. Er übervortheilt seinen ehrlichen Bruder ebenso schamlos, als er nachher vor ihm kriecht; gegen Laban handelt er wie ein

*) Vgl. Strauß, S. 54 ff.

falscher Spieler, der die Karten zu mischen weiß, und da er sich „wie ein Blutegel" feistgesogen, beraubt er seinen Wohlthäter seiner Kinder und Kindeskinder. Mit seiner Religion muß es auch schlecht bestellt gewesen sein, da seine Weiber auf der Flucht von Laban Götzenbilder mit sich nehmen; er hat sich also keine Mühe gegeben, auch nur seinen nächsten Angehörigen bessere religiöse Begriffe beizubringen. Von Joseph wird gesagt: „Es ist wohl nimmer ein ärgerer Schinder und Kornjude auf der Welt gewesen als Joseph, welcher von der Noth der Unterthanen unbarmherzigeren Vortheil gezogen hätte, um sie alles Eigenthums zu berauben und sie insgesammt zu leibeigenen Sclaven zu machen." Auch Moses wird nicht verschont. Wenn auch zuzugestehen sei, daß er manches Wahre und Gute gelehrt und geordnet habe, so seien doch „seine eigenen Handlungen voll Grausamkeit, vielfach gegen Natur- und Völkerrecht". Nicht minder kommen die Richter schlecht weg; Gideon heißt „der verschmitzte Politicus", Jephtha „der Blutgierige", Simson „der saubere Held". „In Samuel sieht Reimarus das hierarchische Bestreben, im Interesse der geistlichen Herrschaft das Aufkommen eines starken weltlichen Regiments zu hindern, verkörpert."*) Als ganz unlauter wird David geschildert. Wäre er wirklich gottesfürchtig gewesen, so hätte er sich stille verhalten, im Vertrauen auf Gott, daß dieser gewiß zu rechter Zeit die rechten Mittel finden werde, ihn auf seinen Posten zu bringen. Statt dessen hänge er allerlei verlaufenes Gesindel an sich und werde ein Straßenräuber. „Ist nun das bei David Heiligkeit und Frömmigkeit, was bei anderen Völkern Galgen und Rad verdient? Und diese Lebensart billigen und befördern die sogenannten Propheten Samuel und Gad. Hiezu gesellet sich der Hoheprieſter Abiathar mit seinem Leibröcklein! hiezu gibt er Befehl im Namen des Herrn!" Daß David bei solcher moralischer Versunkenheit so viele Psalmen gedichtet habe, wäre nach Reimarus zu verwundern, „wenn wir nicht aus vielen andern Beispielen wüßten, daß oft solche Menschen die größten Bösewichter sind, welche am meisten singen und beten, und wenn wir nicht in eben diesen Psalmen David's den Geist einer unersättlichen Rache, Verwünschung und Grausamkeit gegen seine Feinde d. h. den König und sein Haus erblickten." Als David

*) Strauß, S. 122.

endlich zum Throne gekommen, sei die Grundregel seiner Regierung gewesen, „dem Priesterorden so viel als möglich zu willfahren. Dabei war er schon durch viele Proben versichert, daß, wenn er's nur mit denen hielte und für ihre Vortheile sorgte, so könnte er getrost rauben, plündern, morden und Alles auf der Welt, was ihn nur gelüstete, vornehmen". Ein großer Anstoß wird natürlich an David's Kriegführung genommen. Daß er die besiegten Moabier mit der Meßschnur abmaß, um das Drittel zu tödten, zeige wenigstens, daß er nicht besser war als andere Eroberer jener Zeiten, die Niemand Lieblinge Gottes nennen wird; daß er aber die Ammoniter gar unter eiserne Sägen und Dreschwagen legte und in Ziegelöfen verbrannte (2. Sam. 12, 31), „vor solcher Art zu kriegen", ruft Reimarus, „erschrickt die Natur, und wenngleich die Wildheit voriger Zeiten auch bei andern Völkern manche übertriebene Ahndungen an Feinden eingeführt hat, so ist dennoch kaum in aller Historie ein solcher thierischer Grimm irgend eines Siegers über ein ganzes Volk zu finden". Vorzugsweise richtet aber Reimarus seinen Angriff auf das Verhältniß David's zum weiblichen Geschlechte, was wir aber, da die Sache zu bekannt ist, nicht genauer anzuführen brauchen. Man sollte nun meinen, es würden wenigstens die Propheten in dem moralischen Gerichte, das Reimarus über die Gottesmänner des alten Bundes ergehen läßt, mit Ehren bestehen. Dem ist aber nicht so. Die Propheten, die mit den Priestern zusammengeworfen werden als Vertreter der geistlichen Herrschaft gegenüber der weltlichen, sind nach Reimarus von Salomo's Zeiten an die Urheber aller Meutereien, welche das Reich zuerst zertheilten und dann die getrennten Theile zum Untergange führten. Der Abfall der zehn Stämme war vom Propheten Ahia angestiftet, dem ein gemeinsamer König für das ganze Reich im Interesse der Geistlichkeit zu mächtig schien. Elisa pflanzte in Hasael den Gedanken des Königsmords und forderte den Jehu geradezu dazu auf. So werden alle die Personen, durch welche die göttliche Führung der Geschichte Israels sich vollzieht, in ein unerbittliches Gericht genommen, in welchem keine unter allen besteht. Es sind lauter Leute voller Eigennutz, die vor keiner Greuelthat zurückscheuen. Und das sind die Organe der geschichtlichen Vorbereitung des Christenthums!

Aber nicht nur wirft die Handlungsweise der Personen, welche

im Namen Gottes auftreten, auf das göttliche Wesen, wie es im alten Testamente aufgefaßt wird, ein schlimmes Licht: das Handeln Gottes selbst erscheint als verwerflich. Die Beispiele, welche zum Beweise hiefür besonders hervorgehoben werden, sind die folgenden bekannten. Der erste Hauptanstoß wird an der Opferung Isaak's genommen. Ein Befehl, wie er hier von Abraham erging, ist Gottes unwürdig. „Kann darein", sagt Reimarus, „eine gottwohlgefällige Handlung gesetzt werden, wenn ein Vater sein eigen Kind, das nichts verschuldet hat, ermordet, als wenn es Gott zu Ehren geschähe? Wäre das was Besseres als Molochsdienst?" Diese Erzählung entehrt Gott; er erscheint als ein fürchterliches Wesen, das sich an der Vergießung unschuldigen Blutes vergnügt. Einen Hauptangriffspunkt bildete von jeher die Entwendung der ägyptischen Gefäße durch die Israeliten bei ihrem Auszuge, eine Handlung, die nach der biblischen Erzählung von Gott angeordnet worden ist, denn 2. Mos. 11, 2 spricht Gott zu Moses: So sage nun zu dem Volk, daß ein Jeglicher von seinem Nächsten und eine Jegliche von ihrer Nächsten silberne und goldene Gefäße verlange, worauf es weiter heißt: und da gab der Herr dem Volk die Gnade in den Augen der Aegypter, und ferner 12, 35. 36: Und die Kinder Israel thaten, wie Moses gesagt hatte, und verlangten von den Aegyptern silberne und goldene Gefäße und Kleider, und der Herr gab dem Volk Gnade in den Augen der Aegypter, und sie gaben ihnen, und so beraubten sie Aegypten, oder sie entwandten es den Aegyptern. Darnach werde Gott zum Urheber von Lug, Betrug, Diebstahl gemacht. Ebenso erscheine Gott als Urheber der Sünde, wenn von ihm gesagt werde, er habe das Herz Pharao's verstockt. Ein weiterer gewichtiger Einwand gegen die sittliche Auffassung Gottes, wie sie im alten Testamente erscheint, wird von der von Gott gebotenen Ausrottung der Kananiter genommen. Hier solle von Gott ein Verfahren angeordnet sein, das gegen alles Gesetz des Rechts, der Moral und der Natur gehe. Josua habe, erklärt Reimarus, wie ein reißendes Raubthier die unschuldigen Leute „ex jure bestiali" angefallen. Wenn man zur Rechtfertigung des göttlichen Befehls an die Israeliten, die Bewohner Kanaans auszurotten, sich auf die geschichtliche Nothwendigkeit berufe, wornach versunkene und verkommene Völker gegen frische und entwicklungskräftige unterliegen müssen, so sei wohl zu merken, daß das im natürlichen Lauf der

Geschichte nicht anders gehe, und man sich darein ergeben müsse; wo aber Gott einmal eingegriffen habe, da hätte er nach dem moralisch-unanstößigsten Mittel greifen müssen, also im gegenwärtigen Falle, wenn er die Israeliten durchaus in Kanaan haben wollte, hätte er lieber den Ureinwohnern des Landes den Trieb der Auswanderung nach einem noch unbesetzten Erdfleck in die Seele geben müssen, als daß er einen Vertilgungskrieg anordnete, der das erwählte Volk entmenschen und der Welt für alle Zeiten Aergerniß geben mußte.

Endlich werden alle die Stellen, in welchen vom Eifer Gottes, von seinem Zorn oder seiner Rache die Rede ist, als sittlich anstößig geltend gemacht, und ganz besonders darauf hingewiesen, daß Gott in seiner Eifersucht so ungerecht handle, daß er sogar Kinder und Kindeskinder für die Sünden der Väter büßen lasse.

Was nun zunächst die verurtheilende Kritik der Gottesmänner des alten Bundes betrifft, so müssen wir vor Allem unterscheiden zwischen berechtigten und unberechtigten Ausstellungen. Unberechtigt ist es, wenn von den Patriarchen gefordert wird, sie hätten als Boten der Offenbarung in die Welt hinausziehen sollen, anstatt ihrer Heerden zu warten. Dieser Vorwurf beruht auf einer durchaus falschen Auffassung der Offenbarung, eine Auffassung, die aber allerdings die altkirchliche ist, gegen welche Reimarus zu Felde zieht, und gegen diese ist Reimarus im Rechte. Strauß sagt ganz richtig:*) „In der That, wäre, wie die Kirche annimmt, die Religion der Erzväter schon die christliche im Keime gewesen, und wäre es ohne diesen Glauben unmöglich, selig zu werden, so würde es zur Rettung so vieler Millionen Menschenseelen gar wohl der Mühe werth gewesen sein, daß Gott denjenigen, denen er sich einmal offenbarte, auch den Trieb in die Seele gegeben hätte, mit der ihnen geoffenbarten Wahrheit so viele Menschen als möglich bekannt zu machen, mithin wirklich als Missionäre in der Welt umherzureisen." Aber die hier unterstellte Ansicht ist eben grundfalsch, obgleich sie kirchlich sanctionirt ist. Sieht man aber von dieser dogmatischen Auffassung ab und nimmt die alttestamentliche Geschichte als das, wofür sie sich selber hinstellt, nämlich als die von Gott geleitete Geschichte des israelitischen Volkes zur Vorbereitung der Erlösungsreligion, so ergibt es sich, daß sie historisch

*) S. 55.

zu betrachten ist. Wendet man aber die historische Betrachtungsweise an, so versteht es sich, daß die göttliche Leitung der Patriarchen und weiterhin des israelitischen Volkes den geschichtlichen Verhältnissen muß angemessen gewesen sein, und die Zumuthung, die Erzväter hätten, anstatt nach guten Weideplätzen sich umzusehen, als Missionare in die weite Welt hinausziehen sollen, erscheint als eine Lächerlichkeit.

Unberechtigt ist es weiter, daß die moralische Beurtheilung der Träger der alttestamentlichen Religion ganz einseitig verfährt. Sie hält sich lediglich an die Schattenseiten, die an dem Charakter dieser Personen zu bemerken sind, und hebt diese nicht selten in böswilliger und frivoler Weise hervor, wofür in den oben mitgetheilten Sätzen Belege genug vorhanden sind; dagegen was sittlich Gutes an ihnen hervortritt, wird geflissentlich übergangen. Bei der verhältnißmäßig hohen und reinen Sittenlehre des alten Testamentes läßt es sich nicht erwarten, daß dasselbe solche Männer als Lieblinge Gottes hinstellen wird, deren Charakter und Lebensführung gegen alle Moral verstößt. Und daß das alte Testament durchaus auf keiner niederen Stufe der sittlichen Lebensanschauung steht, läßt sich nicht bestreiten. Schon die zehn Gebote umfassen die Hauptpflichten der Sittlichkeit, und alle die gesetzlichen Einzelbestimmungen, welche auf der Grundlage des Dekalogs in den mosaischen Büchern aufgestellt sind, sind getragen vom Geiste der Gerechtigkeit, der Billigkeit, der Humanität. Strenge Gerechtigkeit wird gefordert, was in dem bekannten Worte: Auge um Auge, Zahn um Zahn, seinen stärksten Ausdruck hat. Betrug, Wucher, jede Benützung der Armuth Anderer zum eigenen Vortheil ist untersagt, 3. Mos. 19, 11. 35 f. 2. Mos. 22, 25. Für die Armen ist bestens gesorgt, namentlich durch die Anordnung des Sabbathjahres. Das Ganze gipfelt in dem Satze: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Bei den Propheten wird dann weiter stets von der Aeußerlichkeit der Werke auf die Gesinnung gedrungen, welche dem Handeln erst den wahren sittlichen Werth gibt. Bei einer solchen humanen Gesetzgebung im Namen Gottes, gegen welche die Gesetze anderer Völker, zum Theil sehr weit, zurückstehen, bei solcher Auffassung der sittlichen Lebensaufgabe ist wahrhaftig nicht anzunehmen, daß die Führer des Volkes und Repräsentanten Gottes Exempel der Schlechtigkeit gewesen seien. Und in der That, sieht

man nicht mit einseitigem Blick auf das Leben dieser Personen, so bemerkt man nicht wenige Züge sittlicher Erhabenheit, vermöge deren sie sogar als sittliche Vorbilder erscheinen. Es sei nur erinnert an die Uneigennützigkeit und Friedensliebe, welche Abraham gegen Lot erweist, an das Mitgefühl und die Barmherzigkeit, mit der er für Sodom bittet, um diese Stadt vom Untergange zu retten, an den Edelmuth, mit welchem David zweimal das Leben seines Verfolgers Saul, das in seiner Gewalt war, schont. Aber über solche Züge geht Reimarus hinweg oder preßt an ihnen herum, um sie ihres moralischen Charakters zu berauben. In der Beurtheilung der Propheten gar spricht sich nur Böswilligkeit aus. Wie kann man ohne die feindseligste Befangenheit in ihnen die Urheber der Meutereien und die Verderber des Volkes sehen und die abgöttischen Könige gegen sie in Schutz nehmen! Diese erhabenen Gestalten, welche mit unerschütterlicher Festigkeit unter einem treulosen Volke, unter Druck und Verfolgung beim Glauben an den Einen Gott beharren und mit ganzer Hingebung an ihren schweren Beruf das entartete Volk zu retten suchen, stehen für ein religiös-sittliches Streben allezeit als Vorbilder da.

Unberechtigt ist es endlich, daß Reimarus zur Beurtheilung der alttestamentlichen Gottesmänner die sittliche Anschauung des achtzehnten Jahrhunderts als Maßstab anlegt. Freilich ist das moralische Gesetz absolut, gültig zu jeder Zeit und für Jedermann. Damit ist aber nicht gesagt, daß es bei Jedem in voller Entfaltung bewußtes Eigenthum sei. Das sittliche Bewußtsein ist nach Maßgabe der sittlichen und intellectuellen Ausbildung ein verschiedenes. Wie dies vom einzelnen Individuum gilt, so gilt es auch von Völkern und Zeiten. Die alttestamentliche Religion, von wesentlich nur vorbereitendem Charakter, hat es, obgleich sie in einzelnen Aussprüchen ihrer Träger das sittliche Leben auf sein innerstes Princip zurückführt, doch zu keiner vollen Ausprägung der sittlichen Idee gebracht. Noch weniger können wir dies bei den Angehörigen dieser Religion erwarten; denn von der Entfaltung der sittlichen Idee in den Religionslehren bis zur subjectiven Aneignung in Erkenntniß und Willen ist noch ein weiter Schritt. Und so bleibt denn die sittliche Anschauung, wie sie uns im alten Testamente entgegentritt, trotz ihrer verhältnißmäßigen Höhe und Reinheit in manchen Stücken hinter der geläuterten Auffassung späterer Jahrhunderte

weit zurück. „In dem wirklich im Volke als Ausdruck hoher Sittlichkeit geltenden Ideale mischen sich die Züge eines kräftig unverdorbenen, aber rohen Volksthums von ächt orientalisch antiker Art höchst seltsam mit den Grundgedanken einer höheren Religion.“*) Namentlich treten Lüge gegen Fremde, Willkür des Mannes in der Ehe, geschlechtliche Ausschweifung, Gewaltthätigkeit, Rachelust, grausame Kriegssitte als Fehler hervor, über welche die Berichterstattung als über etwas Selbstverständliches leicht hinweggeht.

Mit diesen Bemerkungen soll durchaus nicht der Versuch gemacht sein, sittlich verwerfliche Handlungen, welche von Patriarchen und andern Auserwählten Gottes im alten Testamente erzählt werden, zu beschönigen oder gar zu rechtfertigen. Nur in's richtige Licht der Beurtheilung sollen sie gestellt werden. Das alte Testament geht auch keineswegs ohne jedes sittliche Urtheil über Unrecht, Gewaltthat u. s. w. hinweg. Man denke nur an die Bußpsalmen, in denen eine so tiefe und aufrichtige Selbstverurtheilung sich ausspricht! Und auch wo kein directes Urtheil gefällt wird, tritt die Verurtheilung unrechter Handlungen nicht selten durch den Verlauf der Geschichte auf in den schweren Folgen, welche sie für den bringen, der sie begangen hat. Dieses thatsächliche Urtheil tritt auf's Deutlichste in der Geschichte Jakob's hervor. Seine Betrügereien werden ihm reichlich durch Betrug von Seiten seines Schwiegervaters und seiner Söhne vergolten.**)

Um ein Urtheil über den Charakter dieser Personen zu fällen, darf man nicht einzelne Handlungen derselben herausgreifen, sondern hat wie bei der Beurtheilung anderer Charaktere auch, soweit es möglich ist, auf den innersten Kern ihres persönlichen Lebens, das beseelende Princip ihres Denkens und Wirkens zu sehen. Bei den Gottesmännern des alten Bundes ist dieses nicht schwer zu finden. Es ist der Glaube, es ist die Gottesfurcht, was als das Bestimmende ihres Lebens hervortritt. Dadurch sind sie ausgezeichnet vor ihrer Umgebung und geeignet, Organe göttlicher Mittheilung zu sein. Unter allen Verirrungen, bei allen Fehlern, die sie begehen, unter aller Abgötterei, die sie um sich sehen, bewahren sie dieses treibende Element ihres Lebens. Da Gottesfurcht aber

*) Schultz, alttestamentliche Theologie, I., S. 426.

**) Vgl. Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in's alte Testament, III., S. 534.

in erster Linie auf moralischen Motiven ruht und, ganz besonders unter andersgesinnter Umgebung, moralische Kraft erfordert, um erhalten zu bleiben, so erscheinen diese Vertreter der Religion des alten Bundes im Grund ihres Wesens als Leute von starkem sittlichen Charakter und hohem sittlichen Werthe. Da aber die Frömmigkeit, auch wenn sie die reinste ist, nicht auf einmal alle Sünde tilgt, und da Jeder, auch wenn er den frömmsten und erhabensten Charakter besitzt, doch an den Irrthümern und Fehlern seines Volkes und seiner Zeit Theil hat, so läßt sich erwarten, daß auch die gottgeweihten Personen des alten Bundes davon keine Ausnahme machen. So kommen denn bei ihnen neben sittlich reinen und edlen Zügen Schwachheitssünden vor und Vergehungen gegen Recht und Scham, wie sie nach damaliger sittlicher Anschauung gar nichts Sonderliches waren. Ihr religiös-sittlicher Habitus aber wird dadurch nicht aufgehoben, und am wenigsten können ihre Sünden auf Gott zurückgeführt werden.

Uebrigens ist noch wohl zu merken, daß es noch kritisch fraglich ist, ob alles in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern Berichtete sich wirklich so zugetragen hat, wie es hier erzählt ist, wieviel objectiv wahr ist und wieviel auf Rechnung des Berichterstatters kommt. Namentlich tragen manche Theile der alttestamentlichen Kriegsgeschichten deutlich das Gepräge der Uebertreibung.

Von der Kritik haben wir sofort Gebrauch zu machen, wenn wir nun, zur Besprechung der gegen das göttliche Handeln selbst erhobenen Bedenken und Angriffe übergehend, über die so sehr beanstandete Opferung Isaak's zu handeln haben. Man mag sich wenden, wie man will, man kann das Anstößige an dieser Erzählung nicht hinwegbringen, ohne sie als Sage aufzufassen. Nimmt man an, Abraham sei, durch das Beispiel der Kananiter, bei denen die Kinderopfer im Gebrauch waren, verleitet, oder durch einen Traum angeregt, einmal auf den Gedanken gekommen, seinen Sohn zu opfern, sei aber durch irgend ein zufälliges Ereigniß oder durch die plötzlich eintretende bessere Einsicht an der Ausführung gehindert worden, so wird allerdings das Anstößige von Seite Gottes entfernt. Aber beide Annahmen sind höchst unwahrscheinlich.*) Ein so barbarischer, unnatürlich grausamer Entschluß steht der edlen,

*) Vgl. Knobel, im exegetischen Handbuch, zu 1. Mos. 22.

milden, lieb- und friedreichen Gesinnung, wie sie sonst bei Abraham hervorgehoben wird, entgegen. Dem Beispiel des kanaanitischen Götzendienstes, von dem er sich überall sonst ferne hält, wird er am wenigsten nach seiner gräßlichsten Seite gefolgt sein, und ein Traum, der das Unnatürlichste verlangt, kann auf Abraham nicht stärker gewirkt haben als die Einsicht bei wachem Bewußtsein. Nach der biblischen Erzählung hat Gott selbst dem Abraham geboten, seinen Sohn zu opfern, also etwas ganz Greuliches von ihm gefordert. Das wird auch durch die geistigen Deutungen, die man in die Sache legt, nicht hinweggebracht. Die Behauptung, Isaak's Opferung sei ein Vorbild Christi, ist eine schwache Ausflucht und, wie Reimarus ganz richtig bemerkt, typologische Spielerei. Die beste Deutung ist die, welche sich bei Baumgarten und Kurtz*) findet. Baumgarten erklärt: „Durch die Zeugung ist die Trübung des Verhältnisses zu dem verheißenen Samen eingetreten; soll nun Abraham zu dem reinen Stande seines Glaubens zurückkehren, so muß er den Act der Zeugung selber aufheben. So wie er durch den Willen des Fleisches Isaak das Leben gegeben hat, so muß er es durch den Willen des Geistes wiederum nehmen, um ihn dann als den Sohn der Verheißung und Gnade von Jehova rein und vollständig wieder zu empfangen." Doch auch diese Auffassung hebt die Schwierigkeit nicht. Es ist und bleibt mit dem sittlichen Wesen Gottes, wie es sonst im alten Testamente aufgefaßt wird, unvereinbar, daß er einen so grausamen und unnatürlichen Befehl an Abraham sollte gerichtet haben. Anderwärts verbietet Gott ausdrücklich, wie 5. Mos. 12, 31. 18, 10, die Menschenopfer als äußersten Greuel, und hier sollte er selbst ein Menschenopfer gefordert haben! Nein, das ist unmöglich. Wenn aber, um die Wirklichkeit dieses göttlichen Befehls zu retten und ihn zugleich mit Gottes heiligem Wesen vereinbar zu machen, darauf hingewiesen wird, daß ja Gott den Abraham nach der Erzählung nur versucht habe, der Befehl also nicht ernstlich gemeint gewesen sei, so ist zu antworten: nicht einmal dem Scheine nach kann Gott diesen Befehl haben ergehen lassen, und wenn ein solcher Befehl auch nur zur Prüfung dem Abraham zu Theil geworden wäre, so hätte er als vernünftiger

*) Baumgarten, theologischer Commentar zum alten Testament, I., 1 S. 237 f. Kurtz, Geschichte des alten Bundes, I., S. 208.

und wahrhaft gottesfürchtiger Mann an seinem Gott müssen irre werden. So lange man eben darauf beharren zu müssen glaubt, daß die Erzählung von der Opferung Isaak's lautere Geschichte sei, kommt man aus der Verlegenheit nicht heraus. Entschließt man sich aber, die Urkunden der israelitischen Geschichte und Religion historisch zu betrachten, so wird man sofort die Möglichkeit einräumen, daß sich in denselben wie in den Denkmälern der Geschichte anderer Völker Sagen finden. Ist dann der Charakter einer Erzählung derart, daß sie in der Wirklichkeit sich unmöglich zugetragen haben kann, dann kennzeichnet sie sich ebendamit als Sage. So verhält es sich aber mit der Opferung Isaak's. Da sie mit dem im alten Testamente sittlich gefaßten Wesen Gottes und mit ausdrücklichen göttlichen Verboten im Widerspruch steht, so kann sie keine wirkliche Geschichte sein, sondern ist eben als Sage zu fassen. Der Sinn dieser Sage aber ist deutlich genug. Es ist derselbe, der von Baumgarten und Kurtz in der Erzählung gefunden wird. Die Opferung Isaak's ist der im Gewande einer Geschichte dargestellte Gedanke, daß der Glaube Abraham's dadurch seine höchste Probe besteht, daß er den ihm wider Erwarten durch die natürliche Zeugung geschenkten Sohn darangibt, um ihn dann nur als geistiges Gut zu besitzen.*)

Anders verhält es sich mit der angeblichen Entwendung der ägyptischen Gefäße durch die Israeliten. Diese Sache läßt sich als wirkliche Begebenheit recht wohl begreifen und sie tritt, richtig verstanden, mit der Heiligkeit Gottes in gar keinen Conflict.**) Faßt man freilich das Geben der Aegypter als Leihen, dann sind alle Rechtfertigungsversuche fruchtlos. Erhielten die Israeliten die Geräthe geliehen, so ist ihr Leihen, da sie wußten, daß sie nicht mehr zurückkommen werden, ein Betrug, und Gott selbst erscheint als Urheber dieses Betruges. Der Anstoß läßt sich nicht beseitigen durch Berufung auf das absolute Eigenthumsrecht Gottes über alle Güter der Schöpfung, nach welchem er diese dem einen Besitzer

*) Das ist der geistige Gehalt der Sage auch nach Ewald, Geschichte Israels, Bd. I., S. 382, und Kurtz bemerkt deshalb, Ewald bezeichne „Sinn und Bedeutung der Mythe so wahr und tief, daß man die Bedeutung der Thatsache kaum besser angeben könne."

**) Vgl. Hengstenberg, Beiträge, III., S. 507—526. Kurtz, Gesch. des a. B., II., 133—138.

entziehen und auf einen andern übertragen kann. Diese Bemerkung trifft hier gar nicht zu. Daß Gott der Herr der ganzen Schöpfung ist, daß er also ein absolutes Dispositionsrecht über die Güter derselben hat, daß er also in der Vertheilung derselben Aenderungen eintreten lassen kann, ist selbstverständlich. Eine andere Frage aber ist es, ob er zu diesem Zwecke Betrug anwenden kann, und das ist zu leugnen. Von andern Rechtfertigungsversuchen wollen wir absehen. Sie ruhen alle auf der Voraussetzung, daß die Israeliten die Geräthe von den Aegyptern geliehen hätten, und diese Voraussetzung ist irrig. Das von dem Fordern der Israeliten gebrauchte Wort שָׁאַל heißt nicht leihen, sondern: bitten, fordern, verlangen, das Hifil davon הִשְׁאִיל, womit das Geben der Aegypter bezeichnet wird, heißt demnach: das Erbetene gewähren, das Geforderte geben. Welcher Art dieses Fordern und Geben ist, ob unbedingt oder bedingt, das liegt im Worte selber nicht ausgedrückt. Darüber muß der Zusammenhang entscheiden. Daß nur an ein Schenken von Seite der Aegypter gedacht werden kann, das geht ganz deutlich daraus hervor, daß Gott spricht 2. Mos. 3, 21: Ich will diesem Volke Gnade geben vor den Aegyptern, daß, wenn ihr ausziehet, ihr nicht leer ausziehet, und daß es demgemäß 12, 36 heißt: und der Herr gab dem Volk Gnade vor den Aegyptern, und sie gaben ihnen. Daraus ist klar, daß die geforderten Gefäße das Eigenthum der Israeliten werden sollten, und ferner ergibt sich daraus, auf welche Weise die Aegypter bestimmt wurden, die Israeliten zu beschenken, nämlich durch moralische Gewalt, durch Einwirkung Gottes auf die Herzen der Aegypter. Auch an dem andern Ausdruck: und so beraubten sie Aegypten, hat man sich nicht zu stoßen. Als eine Beute werden die Geschenke der Aegypter bezeichnet, um damit zu bedeuten, daß, was anscheinlich ein Werk der Gutmüthigkeit war, auf innerem göttlichem Zwang ruhte, und daß mit dieser Schenkung dem israelitischen Volke Genugthuung widerfahren sei: früher hatten die Aegypter Israel durch die ungerechten Frohndienste beraubt, jetzt trägt Israel Aegyptens Raub davon. Die Bedeutung der ganzen Sache ist ganz gut ausgesprochen von Kurtz*): „Es wäre hier, wo es sich um einen principiellen und fundamentalen Kampf und Sieg über das Heiden-

*) S. 138.

thum handelt, gegen das göttliche Decorum gewesen, wenn Jehova sein Volk ohne Ersatz für die Beeinträchtigungen und Beraubungen, die es in Aegypten widerrechtlicher Weise erlitten, hätte abziehen lassen; der Sieg wäre nur ein halber und als solcher, bei der principiellen Bedeutung dieses Stückes der Geschichte, gar keiner gewesen, wenn Israel nicht auf diese Weise vollständige Satisfaction erhalten hätte."

Auch die Verhärtung Pharao's wird mit Unrecht als ein Widerspruch gegen Gottes Heiligkeit geltend gemacht. Betrachtet man diese Sache im richtigen Lichte, so verliert sie alles Anstößige; Pharao's Verstockung erscheint dann als eine sittliche Nothwendigkeit, die durch sein eigenes Verschulden herbeigeführt worden ist; keineswegs aber wird Gott zum Urheber der Sünde gemacht. Die Verstockung wird theils dem Pharao selbst als seine eigene That zugeschrieben, theils als That Gottes bezeichnet, und zwar geschieht beides gleich oft. Dies braucht man nun aber nicht so anzusehen*), daß die eine Verstockung sich zur andern verhalte wie die Wirkung zur Ursache; diese Ansicht hat in der Darstellung selbst keinen Halt. Wir sehen nur soviel, daß der hartnäckige Widerstand, den Pharao den göttlichen Kundgebungen entgegensetzte, theils auf den freien Willen des Königs theils auf göttliche Causalität zurückgeführt wird. Wie aber haben wir dies zu verstehen? Es ist eine Thatsache des sittlichen Lebens, daß das Böse, wenn sich ihm der Mensch bis auf einen gewissen Grad ergeben hat, als eine Macht sich erweist, die den Menschen knechtet. Der Wille wird gefangen; die sündigen Motive sind so überwiegend, daß der Mensch nach ihnen handeln *muß* und seine Willensfreiheit nur noch Schein ist. Der Wille bestimmt sich wohl selbst, dem Handeln liegt in jedem einzelnen Falle die eigene Willensentscheidung des handelnden Subjectes zu Grunde. Aber diese Willensentscheidung richtet sich jedesmal nach den sündigen Motiven, die einmal zum sittlichen Habitus geworden sind. Es ist in jedem Falle ein eigener Willensentschluß des Subjectes, was dem Handeln seine bestimmte Richtung gibt; dieser Willensentschluß selber aber richtet sich nach der Macht des Bösen, welche das Subject beherrscht. Diese sittliche Verfassung, in welcher

*) wie von Hengstenberg geschieht, a. a. O., S. 462. Vgl. dagegen Kurtz, a. a. O., S. 76 f.

der Mensch, vom Bösen beherrscht, sich in seinem Thun von diesem als der beherrschenden Macht bestimmen läßt, die Eindrücke des Guten, die an ihn gelangen, beharrlich abweist und so immer weiter in Sünde versinkt, das ist der Zustand der Verhärtung oder Verstockung, den man aus der Erfahrung recht wohl kennt. Daß die Sünde diese beherrschende Gewalt hat und den Menschen, der sich ihr ergeben, weiter treibt, als er selbst ursprünglich will, ist eine Thatsache, die sich aufrichtiger Weise nicht leugnen läßt. Wie aber diese Thatsache zu erklären ist, das ist fraglich. Wo man, auf dem Boden rein materialistisch-mechanischer Weltanschauung stehend, von sittlichem Leben und dessen Gesetzen überhaupt nichts weiß, bleibt natürlich jene Thatsache unerklärt. Negirt man wohl den Gottesglauben, hält aber an moralischen Gesetzen und an einer moralischen Weltordnung fest, dann wird jene Macht des Bösen auf Rechnung dieser moralischen Weltordnung gesetzt. Mit einem die Moral überhaupt negirenden Standpunkte haben wir hier natürlich nicht zu rechten. Wenn man aber einmal eine sittliche Weltordnung annimmt und es für diese nicht anstößig findet, daß sie den Menschen unter gewissen Bedingungen vom Bösen beherrscht werden läßt, dann kann man auch keinen Widerspruch gegen Gottes Heiligkeit darin finden, wenn er der Sünde diese Macht zuweist. Denn vom Standpunkte des Gottesglaubens ist die sittliche Weltordnung eben die Ordnung des heiligen Gottes, und was zu jener gehört, kann die Heiligkeit Gottes nicht antasten. So ist denn auch der Bibel die Macht der sittlichen Weltordnung die Macht Gottes. Gott ist der absolute Herr wie der physischen so der moralischen Welt. Sein Wille ist unverbrüchliches Gesetz, und auch der Gegensatz gegen denselben, das Böse, steht wie seiner Möglichkeit so seiner Entfaltung nach unter ihm. Auch das Böse, dem Gott einmal Raum gegeben hat, hat Gesetz wie Ziel seiner Entwicklung im absoluten Willen Gottes. Nach diesem Gesetze hat es der Mensch nicht in seiner Gewalt, wie weit er mit der Sünde gehen will. Nach der der Sünde inwohnenden Gesetzmäßigkeit ihrer Entwicklung gebiert die Sünde immer neue Sünde, und wenn es der menschlichen Willensfreiheit auch ermöglicht ist, durch Reue einer ganzen bisherigen verkehrten Lebensbahn abzusagen und einen gottgemäßen Lebensweg einzuschlagen, so hat doch auch diese Freiheit ihre Grenze. Wenn der widersittliche Zustand bis auf einen ge-

wissen Grad gekommen ist, so ist der Mensch in vollem Sinne der Sünde Knecht, er weist das Gute beharrlich von sich, die Sünde treibt ihn immer tiefer hinab, er befindet sich im Zustande der Verhärtung oder Verstockung. In dieser Gesetzmäßigkeit, die der sündigen Entwicklung kraft der sittlichen Weltordnung oder kraft des göttlichen Willens einwohnt, liegt zugleich der Sünde Gericht: die Sünde muß nach göttlichem Gesetze ihre Folgen aus sich selbst hervorbringen und sich so zur Reife entwickeln. In diesem Sinne ist es aufzufassen, wenn in der heiligen Schrift, wie 5. Mos. 2, 12. Jos. 11, 20. Jes. 6, 9 f. Joh. 12, 40. Röm. 9, 18. 2. Thess. 2, 11 f., die Verstockung auf Gott als die Ursache zurückgeführt wird. Gott ist nicht die erste und eigentliche Ursache des Zustandes der Verstocktheit, sondern des Menschen eigenes Verschulden hat ihn herbeigeführt, und Gott ist es, der als gerechter Richter denselben über das sündige Subject verhängt. So ist auch Pharao's Verstockung zu verstehen. Der König von Aegypten hat in seiner Bedrückung des israelitischen Volkes einen solchen Grad von Hartherzigkeit, Grausamkeit und Selbstsucht gezeigt, daß es recht wohl begreiflich ist, wenn bei ihm ein sittlicher Zustand vorhanden war, der die Bedingung der Verstockung ist. Diesen hat er durch eigene Schuld herbeigeführt, und die nothwendige Folge war es, daß, als nun die immer stärkeren göttlichen Bezeugungen an ihn herantraten, er sich nur abstoßend gegen diese verhielt. Dies that er durch eigenen Entschluß und doch in Folge sittlicher Nothwendigkeit oder, was dasselbe ist, durch göttliche Ursächlichkeit, wie die Verhärtung diese Doppelseitigkeit an sich hat. Und diese Doppelseitigkeit, die persönliche Schuld und die göttliche Ursächlichkeit, ist es, welche darin ihren Ausdruck findet, daß in dem biblischen Bericht die Verstockung des Pharao theils diesem theils Gott ursächlich zugeschrieben wird. Endlich, da Gott der Herr aller Dinge ist, müssen alle Erscheinungen, auch die Entwicklung der Sünde, der Erreichung seines Reichszweckes dienen, und so ist das Gericht der Verstockung, das über Pharao kommt, zugleich Mittel zur Verherrlichung Gottes bei dem Auszug der Israeliten aus Aegypten.

Durch Recurs auf die sittliche Weltordnung werden wir auch den weiteren Anstoß beseitigen, der an der von Gott angeordneten Einnahme von Palästina und Ausrottung der Bewohner dieses Landes durch die Israeliten sich erhebt. Man kann diese

Sache nicht damit rechtfertigen, daß man ein menschliches Recht der Israeliten an dieses Land nachzuweisen sucht, wie dies J. D. Michaelis thut*), welcher den Satz ausführt, Palästina sei vor undenklichen Zeiten ein Land der hebräischen Hirten gewesen, und die Israeliten, welche sich ihres Rechtes auf dieses Land niemals begeben hatten, hätten dasselbe von den Kananitern als unrechtmäßigen Besitzern zurückgefordert. Dieser Ansicht fehlt nicht nur jede Begründung, sondern sie widerspricht auch direct den Erklärungen, die sich in der Urkunde selbst hierüber finden. Sie spricht sich selber darüber ganz deutlich aus, und zwar sind es zwei Punkte, die hervorgehoben werden. Erstens wird der Besitz dieses Landes als freies Geschenk Gottes an Israel hingestellt, wie dies schon in der Abraham zu Theil gewordenen Verheißung ausgesprochen ist. Zweitens wird die Einnahme Kanaan's und die Ausrottung seiner Bewohner als Act der göttlichen Gerechtigkeit gegen dieselben bezeichnet. Ueber den ersten Punkt haben wir uns hier nicht auszusprechen; nur an dem zweiten erhebt sich der Anstoß. Die Vertilgung der Kananiter soll das göttliche Gericht sein über dieses in Götzendienst und Lasterhaftigkeit verkommene Volk, welches in der That tiefer in Greuel versunken war als irgend ein anderes Volk, und sollte als Mittel dienen, um Israel vor gleichem Verderben zu bewahren, vgl. 1. Mos. 15, 13—16. 5. Mos. 7, 1 ff. 20, 16—18. Nun ist es eine bekannte Sache, daß Völker, nachdem sie den Höhepunkt ihrer Macht, aber auch ihres Verderbens erreicht hatten, von andern besiegt und vertrieben wurden und vom Erdboden verschwanden. Man findet darin die gerechte Nemesis, das Gericht der sittlichen Weltordnung: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Auch hier gilt aber, was eben ausgeführt worden ist, daß was an der sittlichen Weltordnung nicht anstößig ist, es auch bei Gott nicht sein kann. Und am allerwenigsten kann man hier sich über ein solches Gericht entsetzen, was zugleich dazu dient, einem Volke den Boden zu bereiten, das dazu bestimmt ist, möglichst unberührt von heidnischen Einflüssen den Glauben zu pflegen und dadurch das Heil der Welt vorzubereiten.

Dies führt uns unmittelbar zur Besprechung derjenigen Aussagen über Gott, welche zur Bezeichnung des Verhaltens Gottes

*) Mosaisches Recht, I., § 31.

seinem Gegensatze gegenüber dienen und als anstößig befunden werden. Einer der gangbarsten Vorwürfe gegen die biblische Gotteslehre ist der, daß Gott Zorn beigelegt werde. Daß Gott Zorn habe, das findet man mit dem Wesen des heiligen Gottes, der die Liebe ist, unvereinbar. Man beschränkt zwar häufig die Anklage, Gott durch dieses Prädicat zu entheiligen, auf das alte Testament; nur dieses kenne einen zornigen Gott, das neue Testament dagegen stelle Gott als den liebenden Vater der Menschen dar. Verhielte es sich in der That so, dann wären wir einer Auseinandersetzung über den Zorn Gottes enthoben; dieser gehörte nur der das Christenthum vorbereitenden, einer vorübergehenden Auffassung Gottes an, nicht der christlichen Gotteslehre selbst, mit der wir es allein zu thun haben. Jene Meinung ist aber falsch. Die Lehre vom Zorne Gottes ist dem neuen Testamente durchaus nicht fremd. Ausdrücklich wird Gott Zorn beigelegt Röm. 1, 18. 2, 5. 8. 3, 5. 9, 22. Kol. 3, 6. Eph. 2, 3. 5, 6. 1. Thess. 1, 10. 5, 6. Kommt in den Reden Jesu der Ausdruck selbst nicht vor, so doch die Sache in den Hinweisungen auf Gottes strafendes Gericht und das Verderben, daß dieses verhängt. Wir haben also die Lehre vom Zorne Gottes als eine allgemein biblische, also christliche zu betrachten und deshalb mit jenem Vorwurfe uns zu befassen. Derselbe ist jedoch, sofern er nur die Frage der göttlichen Heiligkeit betrifft, leicht zu heben. Etwas Anderes ist die Frage, ob die von menschlichen Affecten hergenommenen Ausdrücke wie Zorn, Eifer u. s. w. auf Gott und seine Beziehung zur Welt überhaupt anwendbar sind, ob sie nicht im Widerspruch mit der Absolutheit Gottes stehen. Darüber wird gleich unten gehandelt werden. Vorerst aber haben wir nur darüber zu reden, ob der Vorwurf gerechtfertigt ist, daß der Zorn Gottes etwas seinem heiligen Wesen Ungeziemendes sei, und diesen abzuweisen, bedarf es keiner schwierigen Untersuchung. Nimmt man einmal Willenserregungen in Gott an, so ist nicht einzusehen, warum denn nur diejenigen der Liebe, der Barmherzigkeit u. s. w. in Gott statthaben, die entgegengesetzten ihm aber fremd sein sollen. So gut die einen möglich sind, sind es auch die andern. Wer sich Gott nicht ohne Liebe, Güte und Barmherzigkeit denken kann, darf sich an seinem Zorne nicht ohne Weiteres stoßen. Es kommt nur darauf an, auf was sich dieser richtet. Nach altem wie neuem Testamente wendet sich der Zorn Gottes gegen den Abfall von

Gott und seinen Geboten, die Sünde als das dem heiligen Willen Gottes Widerstrebende, 2. Mos. 32, 10 ff., 5. Mos. 6, 15. 32, 21 f. Ps. 78, 58 f. Röm. 1, 18. 2, 5. 8 u. s. w., und sein Ausfluß ist das gerechte Gericht Gottes, bes. Röm. 2, 5. Der Zorn Gottes ist demnach so wenig etwas dem heiligen Wesen Gottes Widersprechendes, daß er als die gegen das Böse gerichtete Energie des göttlichen Willens gerade auf der Heiligkeit Gottes ruht, wie dieser innere Zusammenhang des göttlichen Zornes mit der Heiligkeit besonders anschaulich ausgedrückt ist in der Stelle Jes. 10, 17: Das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme und brennt und verzehrt seine Dornen und Disteln.

Nach dieser Erklärung über den Zorn Gottes wird es nicht nöthig sein, in eine Auseinandersetzung über seinen Eifer, der in nächster Verbindung mit dem Zorne steht und besonders als Ausdruck der Energie des göttlichen Willens gegen die Abgötterei gebraucht wird, und über die Rache Gottes als Ausdruck seiner Strafgerechtigkeit einzutreten.

Aber über die Drohung 2. Mos. 20, 5, Gott suche in seinem Eifer der Väter Missethat an den Kindern heim bis in das dritte und vierte Glied haben wir noch zu reden. Denn damit, daß wir Gottes Eifer im Allgemeinen als mit seiner Heiligkeit nicht nur in keinem Widerspruch stehend, sondern gerade aus ihr hervorgehend erkannt haben, ist das scheinbar Anstößige dieser weitgehenden Drohung noch nicht beseitigt. Und für lediglich alttestamentlich können wir dieselbe auch nicht ansehen, da der Dekalog im Ganzen im neuen Testamente anerkannt ist.

Es hat diese Stelle von Alters her großen Anstoß erregt, und es ist sicher, daß sie für die gewöhnliche sittliche Betrachtungsweise ihr Anstößiges haben muß. Diese geht lediglich vom Individuum aus, betrachtet das sittliche Leben nur als individuelles. Dem entspricht es dann, daß Lohn und Strafe nur nach Verdienst und Schuld des Einzelnen zugemessen werden können. Hier aber erscheint Gott so eifrig in seiner Rache, daß er die Uebertretung seiner Gebote noch an Kind und Kindeskind verfolgt. Wie haben wir dies zu verstehen?

Zunächst ist zu bemerken, daß die individuelle Beurtheilung von Sünde und Schuld dem alten Testamente durchaus nicht fremd ist. Nicht nur prophetische Stellen wie Jerem. 31, 29. Hesek. 18

und 33, 17 f. sprechen den Grundsatz aus, daß Jeder für seine eigene Sünde zu büßen habe, sondern auch im Pentateuche selbst 5. Mos. 24, 16 wird die Meinung abgewiesen, daß die Söhne sollen getödtet werden um der Väter willen, und erklärt: Jeder soll um seiner Sünde willen sterben.

Es wäre nun doch ein gar zu starker Widerspruch, wenn in der grundlegenden Stelle 2. Mos. 20, 5 das gerade Gegentheil von dem ausgesprochen wäre, was andere Stellen so bestimmt versichern. Auffallend ist aber ganz besonders, daß sich beide Auffassungen in Einer Stelle neben einander finden. Denn 3. Mos. 26, 39 steht: Und die Uebergebliebenen von euch schwinden hin durch ihre Schuld in den Ländern eurer Feinde, und auch durch die Schuld ihrer Väter, welche bei ihnen ist, schwinden sie hin.

Man hat deshalb guten Grund, die Stelle so zu verstehen, wie sie von ihren Vertheidigern erklärt wird, daß man nämlich die Verbreitung der Sünde des Stammvaters in der Familie als Voraussetzung dazu denkt. Nicht nur aber berechtigen die entgegenstehenden Stellen, in welchen die Bestrafung der individuellen Schuld so nachdrücklich betont wird, zu dieser Erklärung, sie wird auch durch die Stelle selbst gefordert. Es ist ganz irrig, wenn man das „derer, die mich hassen", nur auf die Väter bezieht. Erstens ist zu dieser Beschränkung gar kein Grund vorhanden. Dann aber zeigt der Parallelismus mit „derer, die mich lieben", daß es auf Väter und Kinder zugleich zu beziehen ist.*) Wie Gottes Barmherzigkeit sich erstreckt auf viele Tausende, die ihn lieben, so sein strafender Eifer auf Väter und Söhne, die ihn hassen. Väter und Kinder sind zusammen als Hassende charakterisirt.

Man hat also nicht, wie häufig geglaubt wird, zur Aufklärung dieser Drohung die Bedingung hineinzuschieben: wenn die Kinder in den Sünden ihrer Väter fortfahren. Dann wäre ja in der Stelle gar nichts gesagt, als was sich von selber versteht. Es ist kein wenn zu suppliren, vielmehr geht die Stelle von der Voraussetzung aus, daß die Sünden der Väter sich bei den Kindern fortsetzen. Es gilt als Regel, daß der sittliche Lebenszustand vom Stammvater aus sich in der Familie verbreite, ebendamit aber auch seine Folge als Lohn oder Strafe, und treten so nach dieser

*) Vgl. auch Oehler, alttestamentliche Theologie, Bd. I., S. 247.

Regel die Söhne in die Fußstapfen gottloser und ungerechter Väter, so büßen sie für ihre eigene Schuld wie für die Schuld der Väter, wie Beides 3. Mos. 26, 39 zusammengestellt ist. Daß es Ausnahmen gibt, wird damit nicht geleugnet; daß diese nicht für die Vergehungen ihrer Vorfahren zu büßen haben, versteht sich von selbst. Von solchen Ausnahmen zu reden, liegt aber nicht im Zwecke des Gebotes; dieses hat nur das Normale der sittlichen Lebensentwicklung im Auge und will in kräftigster Weise vor der Sünde warnen durch den Hinweis darauf, wie schwer und weitreichend die Folgen der Sünde sind.

Diese Verbreitung von Sünde und Schuld ist eine Thatsache, die nur philisterhafte Oberflächlichkeit leugnen kann. Es liegt offen zu Tage, daß es nicht nur individuelle Sünde und Schuld, sondern auch Collectivsünde und Collectivschuld gibt. Diese Thatsache ist eines der schwierigsten Probleme, welche das Leben bietet, ein Problem, um dessen Lösung sich schon in alter Zeit die höchsten Dichter und Denker bemüht haben. Das ist das große Thema, das die griechischen Tragiker Aeschylus, Sophokles und Euripides behandeln und das von Göthe in der Iphigenie wieder aufgenommen wurde. Vermag man dieses Forterben sittlicher Zustände, diese Regelmäßigkeit im sittlichen Leben sich nicht näher zu erklären, so hat man eben dabei stehen zu bleiben, daß dies in der sittlichen Weltordnung so gegründet ist. Hiebei bleiben wir vorerst auch stehen und wiederholen nur, was oben bemerkt worden ist, daß, was der sittlichen Weltordnung ansteht, auch kein Widerspruch gegen Gottes Heiligkeit ist.

3.

Bevor wir nun zum Beweis der positiven Uebereinstimmung der ethischen Bestimmungen, welche die christliche Lehre Gott beilegt, mit dem Begriffe des Absoluten weiterschreiten, haben wir die oben berührte Frage, ob Prädicate, die, wie es ja bei den ethischen Bestimmungen Gottes der Fall ist, von menschlichen Willensregungen und Gemüthsbewegungen hergenommen sind, überhaupt auf Gott angewendet werden können, zu beantworten. Es läßt sich jedoch diese Frage nicht als eine einzelne behandeln; sie führt zu der allgemeineren, welches im Ganzen die näheren Bestimmungen

des Absoluten sind; nur im Zusammenhang mit dieser allgemeinen Frage kann jene specielle ihre Erledigung finden.

Daß diese Frage sich überhaupt beantworten läßt, wird streitig gemacht. Alle Einzelbestimmungen des Absoluten sollen, als dem Begriffe des Absoluten widersprechend, diesen selbst aufheben. Wie das Daß der Erkenntniß Gottes durch alle Zeiten bis heute viele Schwierigkeiten gemacht hat, so auch die Erkenntniß dessen, was Gott oder das Absolute sei. Und wie bezüglich der ersten Frage das Resultat der geistigen Entwicklung ein lediglich verneinendes zu sein scheint, ebenso wird behauptet, die verschiedenen Wege, zur Erkenntniß des Inhaltes des Absoluten zu gelangen, hätten zu dem Ziele geführt, daß man auf diese Erkenntniß verzichten muß.

Ueberblickt man die bedeutendsten Versuche, das Wesen Gottes zu bestimmen, wie sie in der Geschichte der Theologie und der Philosophie hervorgetreten sind, so kann man sich dem Zugeständnisse allerdings nicht entziehen, daß dieselben wenig Befriedigendes zu Tage gefördert haben, und in Rücksicht auf diese Geschichte ist die Behauptung allerdings begreiflich, daß das Absolute ein für unsere Erkenntniß unerreichbarer Begriff sei.

4.

Wie schon Plato erklärt hatte, Gott rage über alles Sein und Wesen hinaus, und ihm nach Philo Gott alle Merkmale abgesprochen und ihn als das qualitätslose reine Sein als unfaßlich bezeichnet hatte, so heben auch die ältesten Kirchenväter unter dem Einfluß der platonischen Philosophie die Unbestimmbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes hervor. Nach Clemens von Alexandrien ist Gott weder Gattung noch Art, weder Individuum noch Zahl, weder Accidenz noch Substanz, auch das Ganze kann er nicht genannt werden, er ist das Eine, aber auch über das Eine ragt er hinaus; der Begriff Gottes ist also eine bloße Abstraction und Negation.*) An diesem Grundsatze der schlechthinigen Transcendenz und Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens halten auch die späteren Kirchenväter noch fest. So faßt namentlich auch Augustinus das göttliche Wesen so abstract, daß es ihm im Grunde völlig be-

*) Vgl. Baur, Dogmengeschichte, I., 1, S. 406.

stimmungslos ist.*) Man kann nach ihm nur sagen, was Gott nicht ist, nicht, was er ist. Zu dieser behaupteten Unbestimmbarkeit des göttlichen Wesens bildet es aber einen höchst auffallenden Contrast, daß die Kirchenväter auf der andern Seite sich in genaue Erörterungen über das Sein Gottes im positiven Sinne und über die Eigenschaften, in welchen sich dieses ausprägt, einließen. Mit dem rein negativen Begriff konnten sie sich doch nicht zufrieden geben, sie suchten diesen durch eine positive Fassung zu ergänzen. Man suchte Gott sich vorstellig zu machen, indem man ihn als die das All durchdringende Weltseele dachte oder indem man ihn via eminentiae so anthropomorphisch als möglich faßte; ist doch mit großem Eifer die Frage discutirt worden, ob Gott ein Körper beizulegen sei oder nicht! Am allerauffallendsten ist es, daß die Kirchenväter in der Zeit der trinitarischen Streitigkeiten und der Ausbildung der orthodoxen Lehre die Unbegreiflichkeit Gottes mit allem Nachdruck betonen, während sie bemüht sind, die genauesten Bestimmungen über das innere Wesen Gottes aufzustellen. Man sieht, sie befanden sich in einem Zwiespalt mit sich selbst. Auf der einen Seite stand ihr wissenschaftliches Bewußtsein, auf der andern ihr religiöses, auf der einen Seite die platonische Lehre vom Absoluten als der höchsten Idee, auf der andern Seite ihr christlicher Glaube, welcher als Glaube an die absolute Offenbarung die Erkennbarkeit Gottes zur Voraussetzung hat. Beides vermochten sie nicht zur Einheit zu bringen. Die Vermittlung beider Betrachtungsweisen kann nicht darin gefunden werden, daß man, wie die Kirchenväter thun, zwischen dem natürlichen menschlichen Erkenntnißvermögen und dem durch die göttliche Gnade erleuchteten unterscheidet, jenem die Erkenntniß Gottes abspricht, diesem aber zuspricht. Denn diese Unterscheidung trifft die Frage, um die es sich allein handelt, ob Gott seinem Wesen nach bestimmbar oder unbestimmbar, erkennbar oder unerkennbar sei, gar nicht. Sie scheidet nur die Menschen hinsichtlich der Erkenntniß Gottes in zwei Klassen: solche, die, auf

*) Er fordert, de trinit. 5, 2, ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Vgl. Baur, a. a. O., Bd. I., 2, S. 109.

das natürliche Erkenntnißvermögen beschränkt, zur Erkenntniß Gottes unfähig sind, und solche, die, durch die göttliche Gnade erleuchtet, Gott zu erkennen vermögen. Wird Gott als reine Abstraction und Negation gefaßt und demgemäß als über alle menschliche Erkenntniß hinausragend, so ist er eben absolut unbegreiflich, auch für eine besonders erleuchtete Vernunft.

Nicht minder unbefriedigend ist, was im Gegensatze gegen die Kirchenväter die Secten der Arianer und Audianer über das Wesen Gottes erklären. Die Arianer gingen in ihrem Rationalismus soweit, die vollständige Begreiflichkeit des göttlichen Wesens zu behaupten. Ein Hauptvertreter dieser Richtung, Eunomius, soll sogar gesagt haben, Gott selbst wisse von seinem Wesen nicht mehr als wir, was wir von demselben wissen, wisse auch er, und was er wisse, sei auch uns bekannt.*) Was nun aber von diesem Grundsatze aus über das Wesen Gottes bestimmt wird, ist erstens sehr oberflächlich und dürftig; denn was soll z. B. damit Gründliches erreicht sein, wenn nach Eunomius das Wesen Gottes in die Ungezeugtheit gelegt wird! Zweitens führte die Anwendung ihres Grundsatzes zur Verendlichung Gottes und Aufhebung des Begriffes des Absoluten, worin die Audianer soweit gingen, Gott einen Körper beizulegen und die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in körperlicher Aehnlichkeit zu finden.

Derselbe Zwiespalt zwischen der wissenschaftlichen Auffassung des Absoluten und der durch den christlichen Glauben geforderten Erkenntniß Gottes, in welchem sich die Kirchenväter befinden, zieht sich auch in die Theologie des Mittelalters hinein. Von der richtigen Voraussetzung aus, daß nach dem Christenthum Gott kein verborgener, sondern geoffenbarter sei, sucht Johannes von Damaskus das Wesen Gottes zu bestimmen. Er kommt dabei durch Anwendung des Causalitätsgesetzes zu dem Begriffe des ungeschaffenen und unveränderlichen Werkmeisters aller Dinge. Dagegen hält er auch wieder den philosophischen Begriff des Absoluten als reiner Idee in voller Abstractheit fest. Wenn man Gott als ungezeugt, anfanglos und unveränderlich prädiciren müsse, so werde dadurch nicht erklärt, was Gott sei, sondern was er nicht sei. Um das Wesen eines Dinges zu erklären, müsse man jedoch sagen, was

*) Baur, I., 2, S. 104.

es sei, und nicht nur, was es nicht sei. Es sei aber unmöglich zu sagen, was Gott seinem Wesen nach sei.*) Man könne also über Gott gar nichts Positives aussagen; ja es geht ihm Gottes Wesen über alles Seiende absolut hinaus, sodaß eigentlich gar nicht gesagt werden kann, daß Gott ist. Auf der einen Seite also gibt er dem Begriffe Gottes einen bestimmten Inhalt, auf der andern spricht er demselben einen solchen vollständig ab. Dagegen hält sich Scotus Erigena ganz an die wissenschaftliche Betrachtung und kommt zu einem lediglich negativen Ergebnisse. Alle Prädicate, die von Gott ausgesagt werden, wie Sein, Wahrheit, Weisheit, Güte u. s. w., können nur metaphorisch von ihm ausgesagt werden, d. h. sie werden vom Endlichen auf ihn übertragen. Denn mit allen solchen Prädicaten ist zugleich ein Gegensatz gegeben: der Wahrheit steht die Falschheit, der Güte die Bosheit, dem Sein das Nichtsein gegenüber. Da nun zwei Gegensätze nothwendig zu einander gehören, so müßte von Gott, wenn das Eine von ihm ausgesagt wird, auch das Andere gelten, er würde in den Gegensatz hineingezogen. Das Absolute steht aber über allem Gegensatz, daher kann gar nichts Positives von ihm ausgesagt werden, da diesem das Negative entgegensteht; nicht einmal als das Sein kann Gott bestimmt werden, denn dieses hat das Nichtsein zu seinem Gegensatze. Ueber allem Sein und Wesen erhaben ist Gott die reine Identität mit sich selbst. Damit aber hat man einen ganz abstracten, völlig inhaltsleeren Begriff, der mit dem christlichen Gottesglauben nichts gemein hat.

Auch die Scholastik, die von dem doppelten Standpunkte aus, den sie einnahm, dem theologischen und philosophischen, das Bestreben haben mußte, die Idee Gottes denkend zu verarbeiten und zu erkennen, welches der Inhalt dieser Idee ist, brachte es weder zu einem das philosophische Denken noch das religiöse Bedürfniß befriedigenden Ergebnisse. Die allgemeinste Verbreitung hat immer noch die negative Ansicht, daß Gott das absolute Sein ist, aber so, daß er zugleich das Nichtsein ist, daß man also nicht sagen kann, was Gott positiv ist. Ueber dieses rein abstracte und negative Fassung des Gottesbegriffes ging zwar Anselm von Canterbury hinaus, indem er Gottes Wesen in das Denken setzte. Zu

*) Baur, II., S. 49.

diesem Begriffe kommt er, indem er vom Bedingten auf das Unbedingte übergeht. Dieses Unbedingte könne, da alles Seiende entweder Körper oder Geist ist, nur Geist sein. Der absolute Geist aber muß näher als das absolute Denken, als der sich selbst denkende absolute Geist bestimmt werden. Denn da das absolute Wesen es ist, von welchem alle Dinge ihren Ursprung haben, das Vermittelnde zwischen dem Absoluten und dem All der Dinge aber nur das Sprechen sein kann, Sprechen aber so viel ist als Denken, so ist Gott der absolute, sich selbst denkende, seiner selbst bewußte Geist. Ist in dieser Definition des Gottesbegriffes allerdings ein Fortschritt über die rein negative Abstraction zur positiven Fassung anzuerkennen, so muß aber doch gesagt werden, daß die Deduction des Begriffes des absoluten, sich selbst denkenden Geistes eine ungenügende und dazu gekünstelte ist, sowie daß es Anselm an der näheren positiven Entwicklung des Geistesbegriffes fehlen läßt. Ganz besonders ist es ein Mangel, daß das ethische Moment, wie es der christliche Gottesbegriff in erster Linie fordert, in diesem Geistesbegriffe nicht zur rechten Geltung kommt. Dazu steht Anselm mit seinem Fortschritt vom Sein zum Denken ziemlich allein, indem die späteren Scholastiker wieder auf den abstracten Seinsbegriff Plato's zurückgingen.

Unter diesem Begriffe betrachtet namentlich Thomas von Aquino das Wesen Gottes und geräth von hier aus in ein ähnliches Schwanken zwischen negativer und positiver Fassung des Gottesbegriffes, wie wir dies früher bei den Kirchenvätern bemerkt haben. Gott ist nach ihm der absolut Seiende und als solcher ist er in allen Dingen als das Wirkende in ihnen, das Innerste und Tiefste von Allem, ebendamit auch die allgemeine Form der Dinge. Da dieses innere Sein der Dinge immateriell ist, so muß es ein Wissendes und Erkennendes sein, wie dies auch daraus hervorgeht, daß das absolute Sein die allgemeine Form der Dinge, das Wissen aber formelle Thätigkeit ist. Gott ist also wie das absolute Sein so das absolute Wissen, ebendamit das absolute Wissen von sich als dem absoluten Sein. Jedoch wird andererseits wieder erklärt, ein Wissen Gottes von sich sei eigentlich nicht möglich, da das Wissen ein Unterscheiden, ein Herausgehen aus sich sei, Gott aber nicht aus sich herausgehen könne. Wenn nun Thomas diesen Widerspruch damit zu heben sucht, daß er sagt, wenn Gott als

das absolute Wissen sich selbst zum Object mache, aus sich herausgehe und zu sich zurückgehe, so sei Letzteres, das Zusichzurückgehen nichts Anderes als das Subsistiren in sich, so geht er von dem Begriffe des Wissens auf den des reinen Seins zurück. Anstatt also den Begriff des absoluten Wissens aus dem des absoluten Seins zu entwickeln, tritt der erstere Begriff mit dem letzteren in Widerspruch, und dieser Widerspruch wird dadurch zu heben gesucht, daß erklärt wird: nun, das Wissen ist eben das Sein. Damit ist selbstverständlich nichts erklärt. Die genauere Bestimmung des göttlichen Wesens als des absoluten Wissens wird wieder zurückgenommen in die ganz allgemeine des reinen Seins. Ebenso ist es mit dem Willen. Gott ist auch absoluter Wille. Wenn aber gefragt wird, was dieser Wille ist, so hat Anselm keine andere Antwort als: der Wille Gottes ist das Sein Gottes. So kommt Anselm von den näheren Bestimmungen Gottes immer wieder zurück auf den Begriff des reinen Seins oder der schlechthinigen Identität, was nichts Anderes heißt als: Gott ist eben Gott.

In ganz entgegengesetztem Sinne wird das Wesen Gottes von Duns Scotus aufgefaßt. Obgleich dieser die Möglichkeit einer Erkenntniß leugnet, unternimmt er es doch, Gott in einen Begriff zu fassen. Der Begriff des absoluten Seins erscheint ihm aber nicht als der dem göttlichen Wesen adäquate Begriff. Vielmehr führt ihn der Weg, auf dem er zur Erkenntniß Gottes gelangt, dahin, Gott als die absolute Causalität, als erkennendes und wollendes Subject zu bestimmen. Von den beiden Bestimmungen des Erkennens und Wollens ist ihm aber das Wollen der Hauptbegriff. Das reine Wollen bildet den eigentlichen Gottesbegriff. Da es Zufälliges gibt, so müsse es auch ein absolut Zufälliges geben. Dieses sei Gott, der also als das reine Wollen selbst, abgesehen von allem Inhalt, als reine zufällige Willkür gefaßt werden müsse. Auch das Gute kann nicht den nothwendigen Inhalt des göttlichen Willens bilden. Denn auf diese Weise würde der absolute Wille durch ein Anderes bestimmt, wäre nicht absoluter Wille mehr. Es gibt also keinen objectiven Unterschied zwischen gut und bös. Gott will nicht das Gute, weil es gut ist, sondern das Gute ist nur darum gut, weil es Gott will. Sosehr in dieser Definition Gottes als des absoluten Subjects ein Fortschritt liegt gegenüber seiner Betrachtung als des absoluten Seins, so ist doch nicht zu verkennen, daß

durch diese Erklärung das Wesen Gottes bedenklich alterirt wird, indem ihm der ethische Charakter genommen ist.

Ueber die Theologie des Reformationszeitalters und der protestantischen Orthodoxie können wir einfach hinweggehen, da dieselbe in der Gotteslehre nichts wesentlich Neues hervorgebracht hat, und wir wenden uns zur neueren Philosophie, bei welcher wir ebensowenig als in den theologischen Speculationen der Kirchenväter und der Scholastiker eine Gotteslehre finden werden, die dem Erkenntnißbedürfnisse genügt.

Zuerst haben wir uns bei Spinoza etwas aufzuhalten, dessen Auffassung Gottes vom weitreichendsten und nachhaltigsten Einfluß gewesen ist. Wie Spinoza's philosophisches System nicht allein vom scientifischen Interesse ausgegangen ist, sondern in erster Linie vom religiös-sittlichen, so genügt es ihm auch nicht, bloß ein abstractes Princip aufzustellen, aus dem das Denken die Gesammtheit der Erscheinungen ableiten könnte, sondern das oberste Princip soll das allerrealste Wesen sein, zu dem sich der Mensch in ein persönliches Verhältniß setzen, das ewige und unendliche Wesen, dessen Liebe unsere Seele erfüllen soll; als solches wird es Gott genannt. Sosehr aber die Gotteslehre Spinoza's gerühmt wird, so zeigt eine genauere kritische Betrachtung doch, daß dieselbe durch und durch widerspruchsvoll ist, weshalb sie auch Ueberweg mit Recht als „nichtig" bezeichnet.*) Wie wir schon früher gesehen haben**), daß vom Begriffe der Substanz aus als dem Alles umfassenden Princip das All der Dinge nicht zu begreifen ist und man deshalb mit Unrecht in Spinoza's System eine geschlossene, mathematisch sichere Welterklärung sieht, so gilt es auch von diesem Begriffe der Substanz selbst, daß er, wenn er mehr sein soll als eine leere Abstraction, sich selbst widerspricht. Gott ist nach Spinoza identisch mit der Substanz d. h. demjenigen Sein, welches, von keinem anderen Sein abhängig, den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Das ist aber ein bloßer Begriff, die durch Hinwegdenken aller Einzelbestimmungen des concreten Seins gewonnene Allgemeinheit des Seins, das abstracte, leere Sein. Diesem Begriffe widerspricht es erstens, daß ihm die beiden Attribute des Denkens und der Aus-

*) Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, 3. Aufl., S. 75.
**) Bd. I., S. 151.

dehnung beigelegt werden; denn diese Attribute bilden, da nach Spinoza jede Bestimmung Begränzung ist, gegen den Begriff der Substanz als des unendlichen Seins einen Widerspruch, wie sie auch nicht aus dem Begriffe der Substanz gewonnen, sondern demselben äußerlich angehängt sind. Zweitens ist es ein Widerspruch gegen den Begriff Gottes als der reinen Substanz, daß diese als ein ens bezeichnet wird; denn damit verbindet sich die Vorstellung einer concreten Existenz, der abstracte Allgemeinbegriff aber schließt die concrete Existenz nicht nur nicht ein, sondern aus. Der dritte und stärkste Widerspruch besteht darin, daß Spinoza Gott eine intellectuelle Liebe zu sich selber zuschreibt; denn wenn Gott die absolute Substanz, das unendliche, unpersönliche Allgemeinwesen ist, so ist er kein Selbst, kann also auch keine Beziehung zu sich selbst haben. Alle Bestimmungen fallen also als Widersprüche gegen den Begriff der Substanz von dieser weg, sie ist eine reine Abstraction, existirend lediglich im subjectiven Geiste des Menschen, und von Erkenntniß Gottes findet sich in diesem Systeme keine Spur.

Von Spinoza wenden wir uns sofort zu Hegel, der, indem er das Absolute als Geist faßt, über die Leerheit des abstracten Seins hinausgeht. Indem dies aber dadurch geschieht, daß das Begriffsschema, nach welchem das Denken sich vollzieht, die dialektische Methode, das Fortschreiten des Seins zum Nichtsein und weiter zum Werden, zum Inhalt des Absoluten gemacht wird, ergibt es sich, auf wie schwachen Füßen die Hegel'sche Erkenntniß des Absoluten steht. Angenommen, Hegel's dialektische Methode sei wirklich das Schema, in welchem sich das menschliche Denken zu bewegen habe, so hat man damit noch keinen Grund, dasselbe Schema zum Inhalt des Begriffes des Absoluten zu erheben. Dann aber hat, wie wir früher nachgewiesen haben, die dialektische Methode sich unfähig erwiesen, auch nur eine befriedigende Erkenntniß der endlichen Dinge zu construiren; viel weniger kann sie im Stande sein, uns die Erkenntniß des Absoluten zu vermitteln. Wie sie hinsichtlich der erscheinenden Welt ein abstractes Schema zeichnet, in welches unter dem Vorgeben reiner Construction die Anschauungen eingezwängt werden, so ist sie auch für die Erkenntniß des Absoluten ein Abstractum, welches das Bedürfniß dieser Erkenntniß nicht befriedigt.

Von diesen beiden Hauptvertretern des Pantheismus wenden

wir uns zur deistischen Gotteslehre, deren vorzüglichster Repräsentant Leibnitz ist. Sein Gottesbegriff ergibt sich im Zusammenhang seiner Monadenlehre. Auch Leibnitz geht in seiner Philosophie vom Begriffe der Substanz als dem metaphysischen Grundbegriffe aus. Aber während Spinoza die Substanz nur als das reine Sein faßte, ist sie für Leibnitz thätige Kraft, „ursprüngliche Kraft". Daraus folgert er, daß die Substanz Einzelwesen, Monas ist und daß es eine Vielheit solcher Einzelwesen gibt. Was der erscheinenden Welt zu Grunde liegt, das ist also diese Vielheit von Monaden, welche näher als qualitativ verschiedene untheilbare Punkte und als geistige, vorstellende Wesen bezeichnet werden, in deren jedem das Universum sich auf eigenthümliche Weise abspiegelt. Jede einzelne Monade ist als Individuum beschränkt hinsichtlich des Grades ihrer Kraft und ebendamit ihrer Vorstellung, welche demzufolge in jeder eine mehr oder weniger verworrene Vorstellung ist. Als graduell verschieden bilden die Monaden eine Stufenreihe immer vollkommenerer Wesen, deren höchstes Gott ist. Gott ist also die höchste Monade, die Urmonade, und die einzelnen Monaden sind deren „Fulgurationen". Als höchste Monade ist Gott das absolut vollkommene Wesen, schrankenlos, immateriell, darum die absolute Kraft oder Allmacht, die vollkommene Vorstellung oder Weisheit und der vollkommene Wille oder die Güte. Wie so die Annahme der Existenz Gottes zur Vollendung der Stufenreihe der Wesen nothwendig ist, so wird dieselbe weiter gefolgert aus der Zusammenstimmung der einzelnen Monaden, aus der Harmonie des Weltalls. Die Zusammenstimmung aller einzelnen Theile der Welt zu dem harmonischen Weltganzen kann nur herrühren von einer überweltlichen zwecksetzenden absoluten Intelligenz als der höchsten Ursache.

Ruht demnach der Leibnitz'sche Gottesbegriff auf der Monadologie, so hat er einen schwachen Boden. Der zweifelhafte Charakter dieser Lehre, die nur den Anspruch machen kann, eine geistreiche Hypothese der Welterklärung zu sein, ist in die Augen springend. Abgesehen aber von dieser Unsicherheit der Grundlage, worüber hier nicht weiter geredet werden kann, widerspricht die Leibnitz'sche Gotteslehre den Grundsätzen des Leibnitz'schen Systems selbst. Denn nach diesem ist eine Erkenntniß Gottes gar nicht möglich. Die Erkenntniß des Menschen als einer beschränkten Monade ist ja nach

der Monadologie selbst nur eine beschränkte, verworrene Erkenntniß.*) Darnach können wir nicht einmal eine klare Einsicht in die Dinge der äußeren Welt haben; viel weniger ist uns die Erkenntniß Gottes möglich. „Mit welchem Rechte reden wir von der Allmacht, Güte und Weisheit Gottes als nothwendigen Attributen seines Wesens, mit welchem Rechte negiren wir die Naturanlage und Entwicklung in Gott und postuliren für ihn schöpferische Wirksamkeit und schöpferischen Willen, wenn wir doch als beschränkte Monaden auch nur dunkle und verworrene Vorstellungen von der höchsten Monade haben können?“**) Der Widerspruch, der hierin liegt, wird dadurch nicht gehoben, daß Leibnitz erklärt, der menschliche Geist sei gottähnlich, wir können deshalb die höchste Monade nach Analogie unseres Geistes uns denken. Denn diese Erkenntniß nach der Analogie ist eben auch eine verworrene Erkenntniß, sie ist die subjective Vorstellung, die wir uns von Gott machen, wobei wir keine Gewähr dafür haben, daß das objective Wesen Gottes derselben entspricht. Der Leibnitz'sche Gottesbegriff steht also im Widerspruch mit den Grundsätzen der Monadenlehre.

Aber nicht allein dies. Der Gottesbegriff, den Leibnitz aufstellt, ist auch im Widerspruch mit sich selbst. Im Begriff der Monade liegt, daß sie als individuell beschränkt und mit Materie behaftet gedacht werden muß. Gott aber als die höchste Monade soll immateriell und unbeschränkt sein. „Eine schrankenlose Monade ist darum eine Monade, die eigentlich keine Monade ist. In diesem augenscheinlichen Widerspruche befindet sich der Leibnitz'sche Gottesbegriff. Die Thesis lautet: Gott ist Monade; die Antithesis: Gott ist keine Monade; in dieser Antinomie schwankt die Leibnitz'sche Theologie, schwanken selbst ihre Ausdrücke.“***) Daher kommt es, daß Leibnitz dem Gottesbegriff, wie ihn die Monadenlehre fordert, nicht treu bleibt und überhaupt die verschiedensten Bestimmungen über Gott aussagt. Bald ist Gott im Sinne dieses Systems die höchste Individualität, der persönliche Schöpfer, der zwecksetzende Begründer der Weltharmonie, bald wieder erscheint Gott als die absolute,

*) Vgl. Kuno Fischer, Leibnitz und seine Schule, Gesch. der neueren Philos., Bd. II., S. 499.

**) Schramm, die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie und in der Religion, S. 19.

***) K. Fischer, a. a. O., S. 506.

schrankenlose Substanz, der darum die Persönlichkeit, die moralische Selbstbestimmung fehlt, zu dem sich die Welt nicht als Schöpfung, sondern als seine Emanation oder Ausstrahlung verhält. Bald erscheint Gott in deistischer Weise in absoluter Erhabenheit über der Welt, bald wird er pantheistisch als die Weltseele, das „allgegenwärtige Centrum" der Welt gefaßt.

Nachdem wir das Widerspruchsvolle in den Gottesbegriffen des Pantheismus und des Deismus in deren Hauptvertretern erkannt haben, wollen wir bei den Theisten der neueren Zeit Umfrage halten, ob uns etwa bei ihnen eine befriedigende Fassung des Gottesbegriffes geboten wird, wobei wir uns selbstverständlich wieder nur auf die Beurtheilung der hervorragendsten Erscheinungen der theistischen Weltbetrachtung beschränken. Wir beginnen mit Schelling, der in seiner späteren Philosophie den Uebergang vom Pantheismus zum Theismus bildet. Schelling weiß nicht nur Gott als Persönlichkeit zu bestimmen, sondern auch die Frage zu beantworten, warum und wie Gott der persönliche wird. Um über die Leblosigkeit der spinozischen Substanz hinauszukommen und Gott als absoluten Proceß fassen zu können, führt er in der Schrift: Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, anschließend an Jak. Böhme aus, daß in Gott ein Dreifaches unterschieden werden müsse, nämlich erstens Gott als Urgrund oder Ungrund, die absolute Indifferenz der Gegensätze, zweitens Gott als Entzweiung in Grund und Existenz, Reales und Ideales, Natur und Verstand, drittens Gott als Versöhnung der Gegensätze, die Erhebung der anfänglichen Indifferenz zur Identität in der Liebe. Genauer: Gott als der Absolute muß den Grund seiner Existenz in sich selber haben, er ist causa sui. Dieser Grund seiner selbst ist aber nicht bloß logisch als Begriff zu fassen, sondern er ist etwas Wirkliches. Als reelles Wesen muß dieser Grund von Gott, sofern er existirt, unterschieden werden. Er ist also mit Gott unabtrennlich verbunden und doch von Gott, sofern er existirt, unterschieden; das heißt: er ist die Natur in Gott. Dieser Grund ist ohne Verstand und Wille, nur dunkler Trieb, Sehnsucht, sich selbst zu gebären. Indem er aber sich sehnend bewegt, erzeugt sich aus dieser gährenden Bewegung eine reflexive Vorstellung, der Verstand in Gott. Das ist das Licht, das aus der Finsterniß des Grundes aufleuchtet. Der Verstand aber in Verbindung mit dem

Grunde oder der Sehnsucht wird freischaffender Wille. Damit soll Gott als das absolute persönliche Wesen begriffen sein, und ohne die Annahme einer Zweiheit in Gott, einer negativen und einer positiven Kraft, sei die Leugnung eines persönlichen Gottes „wissenschaftliche Aufrichtigkeit". Damit aber die beiden entgegengesetzten Kräfte zur Hervorbringung der göttlichen Persönlichkeit zusammenwirken können, muß es über ihnen eine Einheit geben, in welcher ihr Gegensatz aufgehoben ist. Diese höhere Einheit ist der Urgrund oder Ungrund, die absolute Indifferenz.

Wir haben hier die Schelling'sche Gotteslehre, von der Zeller mit Recht sagt, daß sie „nur im Helldunkel einer dichterischen Speculation ihre eigenthümliche Farbe bewahrt"*), in möglichst bestimmten Sätzen wiedergegeben. Daß dieselbe nur die Ausgeburt einer philosophirenden Phantasie ist und durchaus nichts Ueberzeugendes hat, das ist der erste Eindruck, den man von ihr empfängt. In der oben gegebenen bestimmten Form aber bieten sich auch die bestimmten Anhaltspunkte für die Kritik dar. Der die ganze Deduction leitende Gedanke ist die Anwendung des Causalitätsbegriffes auf das Wesen Gottes. Warum ist Gott, das ist die Frage, um die sich das Ganze dreht. Wird aber diese Frage einmal aufgestellt, wird für die Existenz Gottes ein Grund gesucht, so muß man auf den Widerspruch gerathen, für Gott einen Grund zu setzen, und, da Gott als der Absolute seinen Grund nicht außerhalb seiner haben kann, diesen Grund für identisch mit Gott zu erklären. Das ist und bleibt aber, wenn es überhaupt gedacht werden soll, ein sich widersprechender Gedanke. Formulirt man, wie dies gewöhnlich geschieht, die Anwendung des Causalitätsbegriffes auf Gott dahin, daß man sagt: in Gott fallen Grund und Existenz in Eins zusammen, so hat dies nur einen negativen Sinn, nämlich den: Gott hat keinen Grund. Unter dem Satze: Existenz und Grund der Existenz sind Eines, etwas Positives sich zu denken, ist unmöglich. Verzichtet man aber auf einen positiven Gedanken, bleibt man dabei stehen, daß man erklärt: Gott hat keinen Grund, so ist dies so viel als die Ausschließung des Causalitätsbegriffes vom Wesen Gottes, die Erklärung: bei Gott hört der Causalitätsbegriff auf**). Will man also von einem Grunde Gottes reden,

*) Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz, S. 689.

**) Daher hat Schramm Unrecht, wenn er a. a. O., S. 29 gegen

so kann dies nur geschehen, indem man mit Schelling in Gott eine Zweiheit setzt, zwischen dem existirenden Gott und seinem Grunde unterscheidet. Mit diesem Unterschiede aber ist der offenbarste Widerspruch gegen den Begriff Gottes als des Absoluten gegeben. Denn unter Gott kann doch nur der existirende Gott verstanden sein, sein Grund ist also von ihm, von Gott unterschieden, ist ein Anderes, liegt außerhalb Gottes. Gott ist demnach nicht mehr der Unbedingte, er ist eine Emanation aus dem, was sein Grund oder seine Natur genannt wird. Schelling fühlt auch diesen Widerspruch selbst. Deshalb erklärt er, es sei in Gott kein Vorher der Zeit und dem Wesen nach anzunehmen, das göttliche Leben bewege sich in einem geschlossenen Kreis, worin kein Erstes und Letztes sei, wie der existirende Gott in sich einen Grund seiner Existenz habe, so sei er selbst auch wieder der Grund dieses Grundes. Hier aber haben wir die Verwirrung in der höchsten Potenz.

Ist so schon die Annahme dieses Unterschiedes in Gott ein unvollziehbarer Gedanke, so ist weiter Schelling's Ableitung Gottes als der absoluten Intelligenz aus dem dunkeln Grunde eine unmögliche. Es ist in keiner Weise einzusehen, daß, wie Schelling behauptet, die Intelligenz zu ihrem Sein ein nichtintelligentes Sein zur Grundlage haben müsse, daß also Gott als Person nur auf Grund eines nichtintelligenten Wesens als seiner Basis existiren könne. „Das Denken als Act und Function kann freilich unterschieden werden von dem denkenden Wesen oder dem Geist, und ist dann freilich in dieser Abstraction ein Unwirkliches; aber daß auch das denkende Wesen, der Geist an sich, ein Unwirkliches sein soll, das nicht auf sich selbst beruhen könnte, das scheint uns eine unbegründete und unbeweisbare Behauptung zu sein; ist doch unserm Selbstbewußtsein keine Realität sicherer als die seinige, also eben eine geistige", sagt mit Recht Pfleiderer.*) Ebenso zutreffend entgegnet dieser auf die Behauptung Schelling's, daß die selbst-

---

Schelling bemerkt: „Daß Gott einen Grund seiner Existenz haben muß, ist eine ganz willkürliche und falsche Voraussetzung, denn will man einmal den Causalbegriff innerhalb der Idee Gottes selbst anwenden, so kann man höchstens sagen, Gott müsse der Grund seiner selber sein. Existenz und Grund der Existenz fallen wohl auseinander bei allen endlichen Dingen, müssen aber bei Gott schlechthin in Eins zusammenfallen."

*) Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. I, S. 227.

bewußte Persönlichkeit nur aus dem Zusammenwirken entgegengesetzter Kräfte entstehen könne, Folgendes: „Beim Menschen bedarf freilich die Verwirklichung seines Selbstbewußtseins, die Entwicklung seines Ich der Einwirkung von außen, wodurch ihm die bestimmten Anregungen und der zu verarbeitende Stoff zukommen; aber nie würde durch diese das Ich gemacht, wenn es nicht schon von Anfang seines Existirens an sich Ich wäre. Ebensowenig kann in Gott die Ichheit oder Intelligenz erst entstehen durch das Entgegenwirken der negativen Kraft oder Natur gegen die positive, unendliche Kraft, sondern in dieser selbst muß schon die Ichheit liegen, es muß ihr Wesen sein, sich von sich selbst zu unterscheiden und auf sich selbst zu beziehen, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung zu sein.“*)

Endlich sei noch bemerkt, daß die absolute Indifferenz, in welcher die göttliche Natur und die göttliche Intelligenz ihren gemeinsamen Grund haben sollen, ein Begriff ist, in dem die wahre Einheit der Gegensätze nicht gefunden werden kann. Eben als absolute Indifferenz, als das rein negative Weder — Noch kann es die Gegensätze nicht in sich entfalten und aus sich herausgebären.

Ebensowenig als Schelling ist Chr. Herm. Weiße in seiner „philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christenthums“ der Versuch gelungen, die Idee Gottes speculativ zu construiren. Auch er stellt den Grundsatz auf, daß zur Lebendigkeit Gottes eine reale Unterscheidung in ihm nothwendig sei. Es bestehe, erklärt Weiße, ein Widerspruch zwischen dem Begriffe des Absoluten, den die Philosophie aufstellen müsse, und dem persönlichen Gott, wie ihn die Religion fordere. Das Absolute könne nicht unmittelbar persönlich und die Persönlichkeit nicht unmittelbar absolut sein. Um über diesen Widerspruch hinauszukommen, müsse das Absolute zunächst nur als unendliche Möglichkeit gefaßt werden. Diese bloße Möglichkeit ist das erste Moment im göttlichen Wesen, der dunkle Grund oder Urgrund desselben. Wie bei Schelling birgt dieser an sich dunkle Urgrund die Intelligenz in sich und erhebt sich daher zum Ursubject oder zur absoluten Idee, zum reinen Ich der Gottheit. Dieses an sich leere göttliche Selbstbewußtsein erzeugt nun weiter in sich die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit und die

*) a. a. O., S. 228.

urbildlichen Formen der Dinge; dieser Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins ist die Natur in Gott. Diese Manchfaltigkeit des Inhaltes ist aber durch die Beziehung auf das göttliche Selbstbewußtsein zur Einheit zusammengehalten. Dieses mit dem Inhalte gefüllte concrete Selbstbewußtsein heißt der Sohn Gottes oder der Logos im Unterschiede von dem leeren und abstracten Selbstbewußtsein, dem Ursubject als dem Vater. Diese ganze innergöttliche Bewegung ist geschehen durch eine unwillkürliche Zweckbeziehung, die von Anfang an das innere göttliche Leben beherrscht. Aus dieser Zweckbeziehung entsteht nun, indem das göttliche Selbstbewußtsein die Herrschaft über die göttliche Natur erhält, das dritte Moment im göttlichen Bildungsproceß: der Wille, näher nach seinem Inhalte der Wille der Liebe. Damit ist Gott Geist geworden. Dieser Proceß ist aber nicht als ein außerzeitlicher zu denken; die Außerräumlichkeit und Außerzeitlichkeit Gottes wird ein Vorurtheil der Theologie genannt. Der göttliche Bildungsproceß verläuft in der Zeit. Die Urthat, durch welche Gott aus der reinen Möglichkeit zum Ursubject wird, ist der Anfang des Daseins Gottes; Gott ist also nicht anfangslos.

Eine Kritik dieser Deduction dürfte überflüssig sein. Es genügt die einfache Mittheilung derselben, um einzusehen, daß man es hier kaum mit Phantasterei zu thun hat. Von Beweis ist hier keine Spur. Nicht nur wird nach Hegel von logischen Abstractionen auf geistige Wirklichkeiten übergesprungen, sondern die Begriffe, lediglich als abstracte genommen, haben gar keinen logischen Zusammenhang.

Als dritten Repräsentanten der speculativen Gotteslehre haben wir R. Rothe anzuführen, dessen Construction der Gottheit im ersten Theile seiner theologischen Ethik mit der Weiße's verwandt ist. Rothe's Deduction ist in Kurzem folgende: Wenn die Speculation den zunächst in der Form der Gottesahnung im frommen Gemüth vorhandenen Gottesgedanken zu voller Klarheit bringen will, so hat sie auszugehen vom Begriffe des Absoluten oder des schlechthinigen Seins; das ist der unmittelbarste, elementarste und abstracteste Begriff für den Gedanken Gottes. Dieser allgemeinste Begriff ist dann weiter durch logische Analyse zur vollen Klarheit zu bringen. Diese Analyse ergibt nun: das absolute Sein ist das unbedingte Sein, es ist nur Eines, es ist das Sein, von dem als

Subject gilt, daß es schlechthin ist, daß alles Nichtsein von ihm ausgeschlossen ist, und als Prädicat, daß es das schlechthinige Sein ist, das Sein in seiner ganzen Vollständigkeit, das vollkommene Sein. Die logische Verarbeitung des Begriffes des absoluten Seins fordert ferner, daß auf dasselbe die Kategorie von Grund und Folge angewendet wird. Dadurch ergibt sich der Begriff des schlechthin sich selbstsetzenden und sich selbst bestimmenden Seins. Ist aber Gott causa sui, ist er, was er ist, schlechthin durch sich selbst, so folgt, daß er, was er ist, zugleich nicht ist. Der Begriff Gottes ist also weiter unter einem doppelten Modus zu betrachten, unter einem negativen und einem affirmativen. Es ist erstens zu ermitteln, was Gott nicht ist, und daraus zweitens zu deduciren, als was er sich selbst setzt. Nach der negativen Seite ist Gott unter Abstraction von Allem, was er ist, lediglich als Sein, als das reine, bestimmungslose Sein zu denken, als Indifferenz oder bloße Potenz, als reine, absolute Möglichkeit. Dieser erste Modus des Seins Gottes ist das göttliche Wesen. Der gewonnene negative Begriff ist aber zugleich der allerpositivste. Gott ist darnach allerdings das absolute Nichts, aber nicht im Sinne der absoluten Null, sondern im Sinne des absoluten Nichtetwas, was so viel ist als: er ist die absolute Fülle des Seins. Ist aber Gott die absolute Fülle des Seins, so ist das Etwassein in ihm enthalten, aber nicht als wirkliches, sondern nur als mögliches. Das heißt eben: Gott ist die absolute Potenz. Damit aber führt der Begriff des reinen Seins über sich hinaus. Die Potenz ist nämlich nothwendig Causalität, kann nur als wirksam gedacht werden. Indem also Gott als das reine Sein die absolute Macht ist, muß er als das gerade Gegentheil des reinen bestimmungslosen Seins gedacht werden, das ist als sich actualisirende absolute Macht, wobei aber jede Zeitvorstellung auszuschließen ist. So ist Gott als das absolute Wesen das absolute Werden oder der absolute Proceß und als Einheit des Seins und des Werdens das absolute Leben. Als absoluter Proceß hebt Gott seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit auf, er differenzirt sich, die in ihm liegenden Unterschiede treten in ihm hervor, und diese Unterschiede sind: das gedachte Sein und das gesetzte Sein oder das ideelle Sein und das reale Sein, Gedanke und Dasein. Beides aber ist Gott auf absolute Weise, also in Einheit. Die Einheit des Ideellen und Realen

macht aber den Begriff des Geistes aus. Gott als der absolute Proceß ist darum der absolute Geist. Da nun Gott als der absolute Geist die absolute Einheit des Gedachten und Gesetzten ist, Gedachtes und Gesetztes aber ein Denkendes und ein Setzendes oder Verstand und Willen voraussetzen, so ist Gott als Geist absoluter Verstand und absoluter Wille, deren Einheit die Persönlichkeit oder das Ich ist. Gott ist also absolute Persönlichkeit.

Weiter brauchen wir die Rothe'sche Theorie von der Selbstverwirklichung Gottes nicht zu verfolgen, und unser Urtheil darüber können wir kurz fassen. Die ganze Deduction kann auf ein natürliches Denken nur einen abstoßenden Eindruck machen. Es ist wirklich entsetzlich, wie Rothe mit den starrsten Abstractionen und den geschraubtesten Wendungen in der abstrusesten Form sich und seine Leser herumquält.*) Das wäre aber noch zur Noth zu ertragen, wenn wenigstens ein sicheres Resultat herauskäme. Aber eben daran fehlt es. Das ist das Schlimmste, daß die dialektische Bewegung keine logisch correcte ist. Schritt für Schritt geschehen logische Sprünge und Unterschiebungen realer Begriffe unter hohle Abstractionen. Es ließe sich dies durch das Ganze bis in's Einzelne nachweisen, was aber natürlich hier nicht geschehen kann. Doch sollen folgende Punkte hervorgehoben werden. Vom Begriffe des reinen Seins, dieser abstractesten aller Abstractionen, wovon Rothe ausgeht, ist durch logische Analyse gar nicht weiter zu kommen; die Brücke von hier zu einem realen, bestimmten absoluten Sein ist nicht zu finden. Alle Bestimmungen, zu denen die Deduction weiterschreitet, sind nur scheinbar deducirt, sie sind dem Sein äußerlich angehängt oder aufgezwungen, nicht aber aus ihm ab-

*) Als Probe sei nur eine Stelle hier mitgetheilt; S. 80 f. steht: „In dem Begriff des absoluten Seins ist die Absolutheit auf das Sein gleichermaßen als Subject und als Prädicat zu beziehen. Der Gedanke des schlechthinigen Seins ist also auf der einen Seite der eines Seins, das schlechthin affirmativer Weise ist, von dem als Subject in schlechthin affirmativer Weise prädicirt wird, daß es ist, dem also das Sein schlechthin als Prädicat zukommt, — deutlicher: Der Gedanke eines Seienden, dessen Sein ein schlechthiniges ist, eines Seienden, das (als dieses so und so beschaffene Subject des Seins) nicht bloß relativ, sondern schlechthin ist, dessen Sein die Form des schlechthinigen, des mit keinem relativen Nichtsein vermischten, d. h. des nichtzeitlichen Seins hat, und das demzufolge auch ein schlechthin in sich beständhaltiges ist."

geleitet wie bei der Substanz Spinoza's. Von der negativen Bestimmung, wornach das absolute Sein als das bestimmungslose Sein, die absolute Indifferenz prädicirt wird, gilt dies nun allerdings nicht. Das ist aber überhaupt keine nähere Bestimmung des absoluten Seins, nicht ein besonderer Modus seiner Betrachtung, vielmehr ist diese Bestimmung des Seins als reinen Seins, das nichts ist, sondern nur ist, mit dem absoluten Sein identisch. Denn was ist dieses Anderes als der Allgemeinbegriff, der nach Abstraction von Allem, was ist, als rein logisches Subject noch verbleibt! Mit diesem ersten Prädicat des absoluten Seins ist also nichts gesagt als: Das absolute Sein ist eben das absolute Sein. Wie aber aus dem negativen Begriff der positive der absoluten Fülle des Seins hervorgehen soll, ist in keiner Weise einzusehen. Nur ein absolutes reales Dasein kann die Fülle des Seins in sich enthalten, niemals aber ein rein logisches Subject, ein bloßes Gedankending, eine hohle Abstraction. Rothe kommt zu diesem positiven Begriffe auch nur durch einen Sprung. Ein solcher ist es, wenn von dem Begriffe des bestimmungslosen Seins zu dem der realen Möglichkeit weitergeschritten wird. In jenem als rein logischem Subject kann nur die logische Möglichkeit, die bloße Denkmöglichkeit liegen, nicht aber die reale. Hier haben wir die offenbarste Subsstituirung eines realen Begriffes unter eine reine Abstraction. Dasselbe gilt, wenn die Möglichkeit weiter für das Wesen erklärt wird. Diese Möglichkeit kann nur die Denkmöglichkeit sein. Unter Wesen versteht man den Inbegriff der constituirenden Merkmale eines Dinges. Dies fällt aber nicht einmal mit der realen Möglichkeit zusammen, noch viel weniger mit der bloß logischen. Ein nicht geringerer Sprung ist es, wenn die Rothe'sche Dialektik vom Begriffe der Möglichkeit als dem Wesen zu dem der sich actualisirenden Potenz führt. Diese letztere ruht niemals in der bloßen Möglichkeit, sondern setzt ein sich actualisirendes Etwas, eine reale Macht voraus, kann nie im bestimmungslosen Sein begründet sein. Auf diese Weise geht es nun immer weiter. Das sich actualisirende absolute Sein wird das absolute Werden oder das absolute Leben genannt. Das wäre nun ganz richtig, wenn unter dem absoluten Sein ein reales Sein gedacht würde. Das als absolute Potenz existirende absolute Sein muß allerdings ein absolut sich actualisirendes sein und ist dann das absolute Leben. Dieser

durchaus reale Begriff liegt aber in dem des bestimmungslosen Seins durchaus nicht. Das bestimmungslose Sein ist ein unreales, ein todtes Sein, der gerade Gegensatz zum Leben. Und nun kommt es zur Hauptsache. Der Zweck der ganzen Deduction ist, aus dem Begriffe des absoluten Seins die Persönlichkeit Gottes herzuleiten. Aus dem Begriffe des absoluten Lebens soll nun durch die Vermittlung des Begriffes des Geistes die absolute Persönlichkeit sich ergeben. Der von Rothe aufgestellte Begriff des Geistes ist aber ein völlig haltloser. Der Begriff Geist ist freilich schwer zu formuliren. Von dem, was man Geist nennt, hat wohl Jeder eine gewisse Anschauung. Aber wie es bei Vielem, was thatsächlich vorhanden und in der Anschauung Jedem bekannt ist, sehr schwer hält, eine zutreffende Definition zu geben, so gilt dies ganz besonders von dem Wesen des Geistes. Dieser schwierige und dunkle Begriff wird aber damit nicht in's Klare gebracht, daß man, wie Rothe mit seiner Einheit des Idealen und Realen thut, auf deductivem Wege zwei abstracte Begriffe mit einander verbindet. Damit wird eben der thatsächlich gegebene Gehalt des Geistesbegriffes nicht getroffen. Wenn nun aus dem Begriffe des absoluten Geistes Gott als die absolute Persönlichkeit darum hervorgehen soll, weil die Persönlichkeit Einheit in der Unterschiedenheit sei, so ist zu bemerken, daß allerdings in der Persönlichkeit, die da ist, Einheit in der Unterschiedenheit stattfindet; aber damit wird nicht aus einem unpersönlichen Sein, indem es Unterschiedenes einheitlich in sich befaßt, eine reale Persönlichkeit. Endlich soll der ganze Selbsterzeugungsproceß Gottes ein zeitloser sein. Was soll man sich aber denken unter einer zeitlosen Entwicklung! Eine Entwicklung, ein Werden dessen, was noch nicht da ist, zum Dasein, ist ohne Zeitvorstellung rein undenkbar. Und wenn die Kategorie der Zeit auf Gottes Wesen nicht anwendbar ist, warum denn nicht auch die der Causalität, von welcher die ganze Deduction getragen ist? Wenn die eine Kategorie, an die unser Denken einmal gebunden ist, für den Gedanken Gottes unbrauchbar ist, dann ist es jede andere auch, und es ergibt sich dann die einfache Consequenz, unser Denken zur Gotteserkenntniß für unfähig zu erklären. Auch Rothe hat für Aufhellung des Gottesbegriffes wesentlich nichts geleistet, und wenn ein solcher Denker, der in den übrigen Theilen seiner Ethik so Vortreffliches bietet, in der Lehre von Gott so blutwenig gesunden Ver-

stand zeigt, so scheint dies allerdings ein erhebliches Zeugniß dafür zu sein, daß der Begriff Gottes für uns ein unerreichbarer ist.

So scheint allerdings die Geschichte der Philosophie wie der Theologie zu keinem andern Ergebniß zu führen als zur Einsicht der Unmöglichkeit, das Wesen Gottes zu bestimmen, und die Versuche einer wissenschaftlichen Gotteslehre zeigen auch ganz deutlich die Schwierigkeit, an welcher sie scheitern mußten. Es ist der nicht zu vermittelnde Gegensatz zwischen dem Absoluten als dem abstracten reinen Sein und dem persönlichen Gott, wodurch bisher jede dem Denken genügende Fassung des Gottesbegriffes unmöglich gemacht wurde. Dieser Gegensatz durchzieht, wie wir gesehen haben, die ganze Geschichte der Gotteslehre. Um zum Begriff des Absoluten zu gelangen, wird von allem bestimmten Sein abgesehen, und so bleibt als das absolute nur das reinste Abstractum. Auf der andern Seite erfordert das religiöse Bedürfniß den persönlich gefaßten Gott, der eben nicht das abstracte, hohle, sondern ein ganz bestimmtes, reales Sein ist. Ueber die so bestehende Kluft führt keine Brücke.

Ein consequentes Denken zieht also den Schluß, daß, wenn nicht ein ganz anderer Weg eingeschlagen wird, des Begriffes des Absoluten habhaft zu werden, auf die Gotteserkenntniß verzichtet werden muß. Dagegen sträubt sich nun das Gefühl, und daher kommt es, daß Versuche gemacht werden, die Gotteserkenntniß dadurch zu retten, daß man derselben eine ganz subjective Wendung gibt, indem man das Absolute als eigentlichen Begriff aufhebt und es entweder als nothwendige Idee faßt oder es zur bloßen Sache des Gefühles macht. Diese beiden Auffassungen finden sich bei Schleiermacher, die erstere bei Schleiermacher als Philosophen, ausgeführt in seiner Dialektik, die andere bei Schleiermacher als Theologen, niedergelegt in den Reden über die Religion und in der Glaubenslehre.

Schleiermacher's Dialektik ruht auf dem Grundsatze der Einheit des Denkens und Seins, mit welchem der Kant'sche Dualismus zwischen Ding an sich und Erkennen überwunden werden soll. Den Formen des Seins entsprechen darum die Formen unsers Denkens. Die Modi des Seins sind das Besondere und Allgemeine oder das Reale und Ideale. Ihnen entsprechend besteht unser Denken aus einer organischen und einer intellectuellen Thätigkeit. Die erstere

ist auf die Manchfaltigkeit des äußeren Daseins, die andere auf die Einheit gerichtet. Die äußersten Grenzen des Wissens sind darnach die absolute Manchfaltigkeit oder die Idee der Welt und die absolute Einheit oder die Idee Gottes. Beide Ideen sind mit dem begrifflichen Denken nicht erreichbar, wir suchen sie, ohne sie jemals erfassen zu können. Doch sind wir der Idee Gottes in unserm subjectiven Bewußtsein unmittelbar gewiß.

Auf eine Kritik dieser Erkenntnißtheorie, die durch ihre heillosen Widersprüche und Unklarheiten die Kritik nur zu sehr herausfordert, haben wir hier nicht einzugehen. Als hierhergehörig sollen nur folgende Punkte hervorgehoben werden. Gott ist gleich der Idee der Einheit, nach welcher zu suchen eine immanente Nothwendigkeit unseres Denkens ist, das heißt nichts Anderes als: Der Gedanke Gottes ist nicht ein Begriff, der sich auf ein gegebenes Object bezieht, sondern eine Regel, die unser Denken leitet, ein Ziel, dem dasselbe zustrebt, ohne es zu erreichen, ein bloß formales Erkenntnißprincip wie die Ideen Kant's. Es ist nicht zu begreifen, warum diese Idee der Einheit mit der Idee Gottes identificirt wird; denn unter Gott versteht man das objectiv existirende Absolute. Die Idee der Einheit ist aber nach Schleiermacher rein subjectiv. Dies bleibt sie auch, wenn Schleiermacher die Einheit als Thatsache des subjectiven Bewußtseins für unmittelbar gewiß erklärt. Denn diese unmittelbare Gewißheit ist wieder nichts Anderes als die Denknöthigung, auf möglichste Zusammenfassung der Erkenntnisse auszugehen, die Einheit sich zum Ziele zu setzen. Endlich ist die Idee Gottes als Idee der Einheit von der Idee der Welt gar nicht verschieden. Denn die Totalität des Manchfaltigen oder die Idee der Welt, der zweite Grenzbegriff unseres Erkennens, ist ja nichts Anderes als eben die Einheit; Gott und Welt fallen also so zusammen.

Wie nun schon die Dialektik bei der Einsicht der Unmöglichkeit, durch das discursive Denken die Einheit zu erreichen, auf das unmittelbare Bewußtsein recurrirt, worin dieselbe als Thatsache gegeben sei, so stellen sich die Reden über die Religion und die Glaubenslehre ganz auf diesen Boden. Um Religion und Gotteserkenntniß zu retten, sucht Schleiermacher gegenüber der Veräußerlichung der Religion diese auf ihre Quelle im menschlichen Geiste zurückzuführen, für sie eine „eigene Provinz im Gemüthe" aufzufinden. Von der

Voraussetzung ausgehend, daß Denken, Wollen und Fühlen die drei Grundthätigkeiten sind, in denen das Wesen der menschlichen Seele sich äußert, findet er, daß die Religion ihrem Grundwesen nach weder in einem Wissen noch in einem Wollen oder Thun bestehe, daß also die ihr eigene Provinz nur das Gefühl sein könne. Das Gefühl ist aber nicht in dem weiten Sinne zu verstehen, wornach es auch bewußtlose Zustände in sich begreift, sondern es ist identisch mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein. Das Eigenthümliche des Gefühles besteht darin, daß es das Insichbleiben des Subjectes ist, das unmittelbare Innewerden seiner Selbst oder „das Sein des Subjectes selbst, wiefern es ein bewußtes ist".*) Das Gefühl nun oder das unmittelbare Selbstbewußtsein ist als lediglich der empfänglichen Seite des menschlichen Geistes angehörend das Organ für die Aufnahme des Unendlichen. Wissen und Thun, Wissenschaft und Sittlichkeit, die das active Verhalten des Menschen ausmachen, beziehen sich auf die Welt nur in ihren einzelnen Theilen, das Wissen, indem es sich auf die einzelnen Bestandtheile der Welt, das Handeln, indem es sich auf die einzelnen Zwecke richtet; beide kommen nicht zum Weltganzen. Im Gefühle dagegen oder dem unmittelbaren Selbstbewußtsein als reiner Passivität ist der Mensch den Einwirkungen der Welt als solcher hingegeben, und darum gibt sie sich hier als Ganzes, als Universum, als Einheit kund, und dieses Gefühl der Einheit der Welt ist die Religion. Näher wird dieses Gefühl in der Glaubenslehre bezeichnet als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, und diese Bestimmung wird folgendermaßen begründet. In jedem Gefühle oder Selbstbewußtsein sind zwei Elemente vereinigt, ein actives und ein passives, „ein Sichselbstsetzen und ein Sichnichtsogesetzthaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein".**) Das erste ist das Freiheitsgefühl, das andere das Abhängigkeitsgefühl, denn die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins durch ein Anderes ist das Gefühl der Abhängigkeit. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl gibt es nun nicht; in Beziehung auf die endlichen Dinge sind beide, Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl relativ, beide stets in Wechselwirkung; der einzelne Mensch ist von den andern Menschen und von den Dingen

*) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik, I., S. 13.
**) Glaubenslehre, 3. Aufl., I., S. 15.

theils abhängig, theils steht er ihnen frei gegenüber, theils wirken sie auf ihn, theils wirkt er auf sie. Wir haben aber nicht nur das Gefühl unseres Zusammenseins mit Anderem, sondern auch als jedem andern Gefühl zu Grunde liegend das Gefühl, daß wir überhaupt sind. Dieses unser ganzes Dasein mit Einschluß des Freiheitsgefühles umfassende Gefühl des Seins verneint seinerseits die Freiheit. Dagegen, daß wir sind, können wir nicht reagiren, darein müssen wir uns eben finden; hier sind wir schlechthin abhängig. Das Gefühl des Seins ist darum schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Wie sich nun jedes Gefühl als Abhängigkeitsgefühl auf ein Woher bezieht, so bezieht sich das unser gesammtes, selbstthätiges wie abhängiges Dasein umschließende absolute Abhängigkeitsgefühl auf das absolute Sein, das Sein im allgemeinen Sinne, das schlechthinige Sein, wofür der Ausdruck Gott ist. So ist das Gottesbewußtsein nothwendiges Correlat des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. „Das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.“*)

Das ist in Kürze die Schleiermacher'sche Theorie vom Gottesbewußtsein. Sieht man dieselbe mit unbefangenem Urtheil an, so wird man nicht leugnen können, daß das Gottesbewußtsein oder Gottesgefühl bei Schleiermacher etwas rein Subjectives ist ohne alle Gewähr dafür, daß demselben ein objectives Sein entspricht. Consequenter Weise müßte auf alle gegenständliche Gotteserkenntniß verzichtet werden. Die Theologie hätte sich darauf zu beschränken, eine Beschreibung der Zustände des frommen Subjectes zu geben. Von dieser Beschränkung will jedoch Schleiermacher nichts wissen. Die Sätze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, sollen nicht nur gefaßt werden als „Beschreibungen menschlicher Lebenszustände“, sondern auch als „Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen“.**) Woher die Berechtigung kommen soll, zu dieser objectiven Erkenntniß göttlichen Wirkens weiterzuschreiten, ist aber nicht im Mindesten einzusehen und von Schleiermacher nicht gezeigt worden. Denn eine Begründung der

*) a. a. O., S. 15.

**) Glaubenslehre, I., S. 160.

letzteren Art von theologischer Erkenntniß wird man gewiß nicht darin finden können, wenn Schleiermacher bemerkt*): „Wollte Jemand gegenwärtig die christliche Glaubenslehre so behandeln, so stünde ein solches Werk isolirt ohne alle geschichtliche Haltung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentlich kirchliche Charakter, sondern es könnte auch, wie vollkommen treu es immer den Inhalt der christlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zweck aller Dogmatik nicht erfüllen." Das ist ja eben die Frage, ob vom Schleiermacher'schen Standpunkt, wenn man mit einfacher Consequenz weiterschreitet, eine Dogmatik überhaupt noch möglich ist. Aus den Anforderungen, welche an eine Dogmatik gestellt werden, kann doch unmöglich gefolgert werden, daß sich etwas über Gottes Verhältniß zur Welt aussagen läßt, sondern zu allererst müßte aus dem Gottesbewußtsein gezeigt werden, daß dasselbe in seiner Entwicklung zu einer Erkenntniß dieses Verhältnisses führt. Das ist wahrhaftig selbstverständlich.

Weiter aber, angenommen, es existirte im menschlichen Geiste ein gesondertes Abhängigkeitsgefühl im Schleiermacher'schen Sinne, so wäre sein Gegenstand immerhin nicht Gott. Das Object, auf welches sich dieses Gefühl bezieht, heißt Einheit oder das allgemeine Sein oder das Universum oder die Harmonie des Universums, und für diesen Begriff wird nur der Name Gott aus der religiösen Sprache in Anwendung gebracht, während doch der Begriff Gottes ein ganz anderer ist als der der Einheit, die den Weltgegensätzen zu Grunde liegt, oder des allgemeinen Seins. Das absolute Abhängigkeitsgefühl ist, richtig angesehen, nichts Anderes als das Bewußtsein unserer Existenz und hat an und für sich mit Gottesbewußtsein und Religion gar nichts zu thun.**) Das Gefühl der Abhängigkeit als seiender Wesen führt nur zu dem Begriffe des

*) S. 162.

**) Richtig sagt auch Bender, Schleiermacher's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, I., S. 214: „An und für sich ist aber das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit Ausdruck einer Naturbestimmtheit, unter der sich alles Dasein befindet, und die am Ende in keiner directeren Relation zur Entwicklung der religiösen wie der sittlichen oder intellectuellen Function steht. Das Bewußtsein unseres wie der ganzen Welt Daseins kann, wie der Buddhismus und seine modernen Abarten beweisen, ohne jede Relation auf Gott eintreten, oder es wird sich, gehaltlos an sich, völlig indifferent gegen die Frage nach dem Wesen Gottes verhalten."

Seins im allgemeinsten Sinne; dagegen ist nicht einmal das Bewußtsein vom Weltganzen darin gegeben, noch weniger das einer Einheit, die von der gegensätzlichen Welt verschieden derselben zu Grunde liegt. Man darf auch nur Schleiermacher's Herleitung des Gottesbewußtseins aus dem absoluten Abhängigkeitsgefühl ansehen, um sich zu überzeugen, daß dieselbe gänzlich mißlungen ist. Von irgend etwas Einleuchtendem findet sich hier keine Spur. „Es gibt", sagt er, „von diesem sich schlechthin abhängig finden auch eine unfromme Erklärung, nämlich als sage es eigentlich nur die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und Gesammtheit alles Endlichen aus, und das, was darin mitgesetzt und worauf bezogen wird, sei mithin nicht Gott, sondern die Welt. Allein wir können nicht anders als diese Erklärung für ein Mißverständniß ansehen. Nämlich wir kennen auch ein Mitgesetztsein der Welt in unserm Selbstbewußtsein, aber es ist ein anderes als das Mitgesetztsein Gottes in demselben. Denn die Welt, wenn man sie auch als Einheit setzt, ist sie doch die in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensätze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Manchfaltigen ist, wovon jeder Mensch auch eines ist und an allen jenen Gegensätzen Theil hat. Das Einssein mit der Welt im Selbstbewußtsein ist also nichts Anderes, als daß wir uns unsrer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden Theiles bewußt sind, und dies kann unmöglich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit sein. Vielmehr da alle mitlebenden Theile in Wechselwirkung unter einander stehen, so ist dieses mit dem Ganzen Einessein in jedem Theile wesentlich ein zwiefaches, ein Gefühl der Abhängigkeit freilich, sofern die anderen Theile selbstthätig auf ihn einwirken, aber ebenso auch ein Gefühl der Freiheit, sofern er selbst ebenfalls selbstthätig auf die anderen Theile einwirkt, und das eine ist von dem andern nicht zu trennen. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist also nicht als ein Mitgesetztsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgesetztsein Gottes als der absoluten ungetheilten Einheit. Denn weder gibt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch auch kann das Abhängigkeitsgefühl in Beziehung auf ihn ein solches sein, dem ein Freiheitsgefühl als Gegenstück zukommen kann, sondern auch auf der höchsten Stufe der christlichen Frömmigkeit und beim klarsten Bewußtsein der ungehemmtesten Selbstthätigkeit bleibt

doch die Schlechthinigkeit des Abhängigkeitsgefühls in Bezug auf ihn unverringert. Und dies soll der Ausdruck bezeichnen, das sich schlechthin abhängig finden sei die einzige Weise, wie Gott und Ich im Selbstbewußtsein zusammen sein kann."*) Das ist doch wahrhaftig kein Beweis, daß das Abhängigkeitsgefühl das Bewußtsein von Gott involvire. Vom Abhängigkeitsgefühl sofort auf das Gottesbewußtsein zu kommen, kann nur durch einen Sprung geschehen.

Noch weiter: Das religiöse Gefühl erscheint gar nicht als etwas Besonderes im menschlichen Geiste, und Schleiermacher's Versuch, der Religion eine „eigene Provinz" im Gemüthe nachzuweisen, muß deshalb für mißlungen erachtet werden. In den Reden über die Religion tritt das religiöse Gefühl als identisch auf mit dem ästhetischen Sinne. Denn es besteht im Ergriffensein von der Einheit als der Harmonie der Welt, im Genuß der Schönheit der Welt u. s. w. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl der Glaubenslehre aber ist ja dasselbe wie das allgemeine Gefühl des Seins, also wieder nichts Besonderes.

Endlich ist sich Schleiermacher gar nicht klar darüber, ob das Gottesbewußtsein ein unmittelbares Gefühl ist oder nicht. Denn während einerseits seine Unmittelbarkeit betont wird, erscheint es auch wieder als die höchste Spitze der Entwicklung des Selbst- und Weltbewußtseins, also als etwas Vermitteltes.

Aus dem Ganzen leuchtet ein, daß Schleiermacher's religiöses Gefühl nichts Anderes ist als das subjective Bedürfniß, über der gegensätzlichen Welt das absolute Sein als die jener zu Grunde liegende Einheit zu finden, worin aber keine Gewähr liegt, daß diese objective Realität hat. Die Einheit, die sich von diesem Bedürfnisse ausgehend der Mensch ausdenkt, erscheint als ein bloßes Gedankending, eine, wenn auch subjectiv nothwendige, Illusion. Eine objective Gotteserkenntniß aber kann es nach Schleiermacher nicht geben. Diese Einsicht ist das Ziel, bei dem man auf den vielfach in einander geschlungenen Wegen, die Einen Schleiermacher führt, endlich ankommt.

Zu keinem besseren Resultate kommen die Versuche der Gegenwart, den Theismus zu begründen, von denen wir nur zwei herausheben wollen, nämlich die theistische Weltansicht J. H. Fichte's

*) Glaubenslehre, I., S. 168 f.

und die Ulrici's. Suchen wir den Fichte'schen Theismus, wie er in verschiedenen Schriften, besonders aber in dem neuesten Buche: „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung"*), in zahlreichen Wiederholungen dargelegt ist, in kurzer Fassung wiederzugeben. Auch Fichte geht vom allgemein menschlichen metaphysischen Bedürfnisse aus. Alles denkende Erkennen ist durch innere Nothwendigkeit darauf gerichtet, in allen Erscheinungen deren Wesen und Grund aufzusuchen. Ebendamit trägt es die Nothwendigkeit in sich, über alle gefundenen Einzelwesen und Einzelgründe hinauszugehen und das Urwesen und Urgrund zu erkennen. Nur in der Gewißheit des Urgrundes und in der Erkenntniß seines Wesens kann es definitive Ruhe finden. Alles Denken ist daher ein unwillkürliches und unabläßiges Gottsuchen, Gotterkennenwollen. Dieses Gottsuchen setzt aber stillschweigend ein Gottfindenkönnen voraus. Wenn nun das Denken von der Idee des Unendlichen getragen ist, so hat es seine Untersuchung zunächst auf die endlichen Dinge zu richten, um aus der Erkenntniß dieser in ihrer Gesammtheit durch Rückschluß die Frage nach der Realität des Unendlichen zu entscheiden und dessen Wesen zu bestimmen. Die nächste Untersuchung dabei ist die, was es im Endlichen selbst Gewisses gibt, um von der Gewißheit im Endlichen die Gewißheit des Unendlichen zu finden. Das erste Gewisse ist das denkende Subject in seiner einfachen Existenz. Indem aber das Ich sich seiner selbst als eines Wirklichen bewußt ist, ist ebendamit das Wissen von einem Nicht-Ich oder einem Andern mitenthalten, von dem es Einwirkungen erfährt. „So gewiß ich bin und will und die unmittelbare Gewißheit von beidem habe, stehe ich in räumlicher und zeitlicher Wechselwirkung mit anderem, ebenso räumlichem und zeitlichem Realen, dessen Existenz mir daher gleich gewiß sein muß mit der eigenen, weil das Bewußtsein von beiden unabtrennbar ist und sich wechselseitig bedingt."**) Damit ist der Ausgangspunkt für die metaphysische Forschung gegeben, indem durch denkende Analyse der vorhandenen Wechselwirkung des Realen sich die tiefer liegenden Gründe ergeben. So ist auch aus dem Weltbegriffe der letzte Grund, der Urgrund, Gott zu entwickeln. Je eindringender und erschöpfen-

*) Leipzig 1873.

**) Die theistische Weltansicht, S. 80 f.

der die Erkenntniß der Welt ist, desto tiefer und überzeugender ist auch die Erkenntniß der Welturſache. Vom höchſten und umfaſſendſten Standpunkte der Weltbetrachtung aus iſt der ganze und volle Begriff des Urgrundes, die adäquate Definition des Weſens Gottes zu gewinnen. Im ganzen Gebiete der Thatſachen iſt dasjenige aufzuſuchen, was ſelbſt den Charakter des Unbedingten, Allgemeingültigen an ſich trägt; von dieſem iſt dann auf die unbedingte Urſache zurückzuſchließen. Dieſes Allgemeingültige, das „Ewige im Endlichen" iſt die den Veränderungen zu Grunde liegende innere Ordnung, die Harmonie und Wohlordnung. Aus dieſer univerſalen Weltthatſache iſt Gott als der intelligente Urheber der Welt zu erkennen. Daraus ergibt ſich dann ſofort die Transſcendenz Gott ſo wie der Begriff des Schöpfers. Die genauere Beſtimmung der Urweſens aber ergibt ſich erſt durch eingehendere Betrachtung der Natur des Geſchaffenen, ſo daß der volle Begriff Gottes aus dem Weſen der höchſten Weltthatſache gewonnen wird. Sieht man nun das Weltganze näher an, ſo zeigt ſich in ihm nicht nur eine ideale Ordnung im Allgemeinen, ſondern eine Stufenreihe niederer und höherer Ordnungen; die erſteren erſcheinen als Mittel, die letzteren als Zwecke; der Schlußpunkt des Ganzen iſt ein höchſter Zweck, ein abſolut Werthvolles. Hiermit iſt der höchſte Weltbegriff erreicht, von dem aus die Idee des Urgrundes erſchöpfend erforſcht und endgültig entſchieden werden kann. Von hier aus wird das Urweſen erkannt als ethiſches Princip, Gott als „Urguter". So bildet die Idee Gottes den „ergänzenden Schlußſtein und die Bewahrheitung" des Weltbegriffes, und iſt mit der „unwiderſtehlichſten und eindringendſten Evidenz" erkennbar. Gegenſtand eines unmittelbaren Wiſſens, Object der Vorſtellung kann Gott niemals ſein, ſondern wie alle Begriffe, die ein Unendliches zum Inhalt haben, ſo der Begriff des Raumes, der Zeit, des Univerſums, kann auch der Begriff Gottes nur *gedacht* werden. Auch iſt der Schluß, mit welchem aus dem Endlichen zum Gedanken des Urgrundes geſchritten wird, kein zwingender, ſodaß das Gegentheil ein Widerſpruch wäre, ſondern er iſt eine Hypotheſe, ein Wahrſcheinlichkeitsſchluß.

Wir brauchen unſerm Philoſophen nicht weiter zu folgen. Die Schwäche ſeiner Begründung des Theismus iſt in die Augen ſpringend. Trotz aller Bemühungen, die er anwendet, trotz der

verschiedenen Wendungen, in denen er sich ergeht, um seine Theorie fest zu machen, ist es ihm nicht im Entferntesten gelungen, die Schwierigkeiten zu heben, welche sich der Gotteserkenntniß entgegenstellen. Ja gerade diese verschiedenen Wendungen, in denen er seinen vermeintlichen Beweis der theistischen Weltansicht vorträgt, bringen nur Unklarheit und Widersprüche in seine Theorie. So ist es ein Widerspruch, wenn Fichte auf der einen Seite behauptet, die Idee des Urwesens, der metaphysische Trieb trage die Gewißheit der Existenz Gottes unmittelbar in sich, und auf der andern Seite auf die mühsamste und verwickeltste Weise die Existenz Gottes aus der Erforschung der Welt herleitet. Fichte sagt: „Den höchsten Grund und Ursprung eines solchen gottsuchenden Antriebes im menschlichen Geiste durften wir jedoch weder in dem sich selbst überlassenen Menschenwesen noch in irgendwelchen, wenn auch noch so mächtigen Welteindrücken suchen, die ihn immer doch nur mit endlichen Ereignissen und endlichen Ursachen bekannt machen können. Der eigentliche, allein stichhaltende Erklärungsgrund kann nur in demjenigen Wesen gefunden werden, welches zugleich Gegenstand dieses Suchens ist. Gott selbst und allein er ist es, der diesen Antrieb in uns zu erregen vermag, so gewiß er überhaupt als Grundursache zu allem Endlichen, und so auch zum Menschen sich verhält und somit auch als der Urheber von Allem gedacht werden muß, was in unserm Bewußtsein als ein durchaus Allgemeines wie in seinen Wirkungen als Unaustilgbares sich ankündigt. Und so konnten wir das Vorhandensein jenes metaphysischen, zugleich religiösen Antriebes in uns allen Ernstes und mit ausdrücklicher Betonung als einen thatsächlichen, ja thatkräftigen Beweis vom Dasein Gottes bezeichnen, weil er darin unserm Geiste sich in seiner ursprünglichsten, zugleich unverkennbarsten Wirkung kundgibt.“*) Dagegen vergleiche man folgende Stelle: „Vom Endlichen in seiner Gesammtheit, soweit es sicher erkennbar ist, soll die Frage über die Realität der Idee des Unbedingten entschieden werden. Man wird daher die Untersuchung auf die Beschaffenheit der endlichen Dinge zu richten haben, um durch Rückschluß aus ihnen über das Sein und Wesen ihres Urgrundes zur Entscheidung zu gelangen.“**)

*) a. a. O., S. 89 f.
**) S. 70 f.

Wenn nun das Sein Gottes mit voller Gewißheit in dem Gegebensein der Idee des Urgrundes mitenthalten ist, wozu noch den langsamen Weg einschlagen, aus der Erforschung der Welt erst das Dasein und den Begriff Gottes zu erschließen? Man könnte allerdings, auch wenn das Sein Gottes an sich schon gewiß wäre, die genauere Erforschung des Wirkens Gottes aus der Erkenntniß des Endlichen ziehen. Aber so ist es von Fichte nicht gemeint. Nicht erst eine Bereicherung der Gotteserkenntniß, nicht die genauere Bestimmung des Begriffes des Urgrundes soll aus dem Weltbegriffe zu gewinnen sein, sondern schon die Frage nach dem Sein Gottes soll erst aus der Erforschung des Endlichen zur Entscheidung gebracht werden können, worin doch der offenbarste Widerspruch gegen die Behauptung liegt, das Sein Gottes sei ein unmittelbar Gewisses. Beide Beweisarten sind aber, wie wir nicht mehr nachzuweisen nöthig haben, ohne alle Beweiskraft. Daß in der Idee Gottes nicht schon sein objectives Sein enthalten ist, darüber haben wir schon genug gesprochen, und was Fichte gegen den schon von Aristoteles behaupteten regressus in infinitum vorbringt, ist ohne alle Bedeutung. Die Herleitung des Gottesbegriffes aus dem Weltbegriffe aber ist auch bei Fichte eine nur wenig modificirte Wiederholung des teleologischen Beweises, über den wir ebenfalls nicht mehr zu verhandeln brauchen. Wahrhaft lächerlich ist endlich Fichte's mit starkem Selbstbewußtsein wiederholt gemachte Versicherung, Gottes Wesen sei „mit der eindringendsten und unwiderstehlichsten Evidenz erkennbar", während er auf der andern Seite den Begriff Gottes für eine bloße Hypothese erklärt, von welcher das Gegentheil auch möglich ist. Wo bleibt denn da die Evidenz und gar die Unwiderstehlichkeit!*)

Ein ähnliches Schwanken zwischen der Behauptung der Erkennbarkeit Gottes und der Verneinung derselben finden wir auch bei Ulrici, mit dessen Theismus wir uns noch etwas beschäftigen wollen. Wir lesen bei ihm, daß das Dasein Gottes etwas unmittelbar Gewisses sei. Im religiösen Gefühle gebe sich das Dasein Gottes unmittelbar kund, nicht nur sei das menschliche Wesen für sich ein objectiver Beweis für das Dasein Gottes, sondern die

*) Ueber die unglückliche Parallele zwischen dem Gottesbegriffe und den Begriffen von Raum und Zeit bei Fichte kann man Schramm's Kritik lesen, a. a. O., S. 40 f.

subjective Gewißheit desselben ruhe in jeder Seele. „Der Mensch in den Hauptmomenten seines Wesens, in der wunderbar zweckmäßigen Construction seines Leibes, in dem Verhalten desselben zur Seele, in seiner Geistigkeit, Willensfreiheit und ethischen Bestimmung, in seiner Befähigung zur Erkenntniß und Uebung des Wahren, Guten und Schönen, und in seiner auf diesen Momenten seines Wesens ruhenden Vernunftbegabung ist an und für sich, objectiv, der klarste Beweis für das Dasein Gottes, dessen Evidenz jedem unbefangenen Denker von selbst einleuchtet. Der Mensch, eben weil er der Religion von Natur fähig ist, trägt aber auch zugleich subjectiv ein lebendiges Zeugniß für das Dasein Gottes in sich selbst; ja es gibt im Grunde gar keinen andern Beweis dafür als die Gewißheit und Evidenz, die in seiner eigenen Seele ruht und durch die objectiv gegebenen Gründe für den Glauben an Gott ihm nur zum klaren Bewußtsein kommt.“*) Nun, wenn das Dasein Gottes unmittelbar gewiß und evident ist, so bedürfte es ja, um zu einem wissenschaftlichen Gottesbegriff zu kommen, nur einer Darlegung dieses an sich evidenten Begriffes in seinen einzelnen Momenten. Denn ist das Dasein Gottes nicht nur unmittelbar gewiß, sondern auch unmittelbar evident, so tragen wir nicht nur die Gewißheit, daß Gott ist, sondern auch die, was Gott ist, in uns. Ulrici unterscheidet nämlich Gewißheit und Evidenz so: „Die Gewißheit ist das Bewußtsein, daß wir einen Gedanken nur überhaupt denken, ein Sein nur überhaupt annehmen müssen; die Evidenz dagegen das Bewußtsein, daß wir einen Gedanken, wenn wir ihn denken, ein Sein, wenn wir es annehmen, nur in dieser und keiner andern Bestimmtheit des Inhalts und der Form zu denken vermögen. Die Gewißheit ist also das Bewußtsein der Denknothwendigkeit da, wo letztere die bloße Existenz des Gedankens und resp. seines Objectes betrifft, die Evidenz dagegen dasselbe Bewußtsein da, wo die Denknothwendigkeit auf die Beschaffenheit des Gedankens, des Gegenstandes geht.“**) Ist also Gottes Dasein unmittelbar evident, so ist es unmittelbar klar, was Gott ist, und der Gottesbegriff müßte aus diesem unmittelbaren, Allen gemeinsamen Bewußtsein heraus in einer für alle

*) Gott und der Mensch, I., S. 698.
**) System der Logik, 2. Aufl., S. 13.

Denkenden völlig einleuchtenden Weise entwickelt werden können. Die aus der objectiven Welt gewonnenen Gründe für das Dasein Gottes können dann diesem Begriffe gar kein wesentliches Moment mehr beifügen, ja nicht einmal dazu dienen, das Dasein Gottes erst zum klaren Bewußtsein zu bringen, da dieses unmittelbar schon evident ist.

Von dieser einfachen Consequenz finden wir aber bei Ulrici das Gegentheil. Auf viel gewundenem Wege, in peinlicher Detailforschung wird Dasein und Wesen Gottes erst aus der Naturerkenntniß gefolgert*), und zwar so, daß von der Erkenntniß der niederen Naturkräfte die allgemeineren Bestimmungen des Wesens Gottes und von der Erkenntniß der höheren Naturkräfte die concreteren Begriffsbestimmungen des göttlichen Wesens gewonnen werden. So wird, nachdem die Atomistik für eine logisch nothwendige Annahme zum Verständniß der Natur erklärt ist, auf das Dasein Gottes geschlossen als der nothwendigen Voraussetzung der Atome. Die Beweisführung ist kurz diese: „Alle Bedingtheit setzt eine Bedingung voraus, die als solche nothwendig unbedingt ist. Die Atome sind gegenseitig durch einander bedingt. Die Bedingung dieser gegenseitigen Bedingtheit kann aber nicht in ihnen selbst liegen, weil sonst das Bedingte zugleich (an sich selbst) ein Unbedingtes sein müßte. Folglich setzt das Dasein der Atome ein Unbedingtes voraus, das als Grund ihrer Bedingtheit zugleich nothwendig der Grund ihrer Existenz ist.“**) So wird aus der Atomistik das erste Moment, die einfache Grundlage im Wesen und Begriff Gottes, die Unbedingtheit oder Absolutheit gefolgert. Weitere positive Bestimmungen ergeben sich aber aus der weiteren Betrachtung der Atome und des aus ihnen bestehenden Weltalls. Der Aufbau des Weltalls erfolgt nämlich durch die Kräfte, welche den Atomen inhäriren. Diese führen zur Annahme einer allgemeinen Kraft, welche alle Wirkung von Atom zu Atom, von Körper zu Körper vermittelt. Diese Kraft muß als eine continuirlich wirkende, Alles durchdringende gedacht werden. Sie ist aber weiter nicht nur als die stete Vermittlerin der Thätigkeiten und Wirkungen der einzelnen Naturkräfte, sondern auch als Grund und Voraussetzung von

*) In dem Buche: Gott und die Natur.

**) Gott und die Natur, 1. Aufl., S. 344.

deren Existenz zu denken. „Denn so gewiß jedes bedingte Sein ein unbedingtes voraussetzt, von dem es als von seiner Bedingung abhängt, auf dem es als seinem Grunde beruht, so gewiß setzt jede bedingte Kraft eine unbedingte voraus, durch die sie bedingt und bestimmt ist.“*) Mit diesem aus dem Wirken der Naturkräfte genommenen Beweise für das Dasein Gottes ist der Gottesbegriff durch die Bestimmungen der Unendlichkeit, Allwirksamkeit und Allgegenwart bereichert worden. Noch höhere und concretere Bestimmungen des göttlichen Wesens ergeben sich aus der Betrachtung der höheren Naturkräfte, wie das Licht, die Cohäsionskraft, die Lebenskraft, auf welcher alles Entstehen und Vergehen, alle Gestaltung und Organisation der einzelnen Naturwesen beruht. In ihren Wirkungen zeigt sich überall eine planmäßige Stufenfolge der Bildung und Entwicklung, Gesetzlichkeit und Ordnung, Zweckmäßigkeit und Harmonie. Also ist die unbedingte Urkraft die zweckmäßig wirkende schöpferische Urheberin des Weltganzen. Daraus wird dann weiter die Bestimmung Gottes als des absoluten selbstbewußten Geistes gefolgert durch folgende Beweisführung: Da Gott „als unbedingte Urkraft und resp. Ursubstanz, als absolute Voraussetzung des natürlichen Seins und seiner Elemente, nothwendig ein Nichtnatürliches, Vor- oder Uebernatürliches ist, also als wesentlich *verschieden* von allem natürlichen Sein gefaßt werden muß, so involvirt der Act der Schöpfung nothwendig zugleich einen doppelten Act der *Unterscheidung*. Nur indem das Absolute sich selbst von einem Andern, das es nicht ist, unterscheidet, kann es ein Anderes schöpferisch setzen, und nur indem es zugleich diesen Act der Setzung, der mit dem Sein des Gesetzten in Eins zusammenfällt, von sich dem Setzenden unterscheidet, kann es den Act selber vollziehen. Denn ohne den Unterschied der Ursache von der Wirkung, des Thuns von der That, fallen beide in Eins zusammen; ohne jenen Unterschied gibt es also keine Ursache und Wirkung, kein Thun und keine That. Diese Selbstunterscheidung von einem Andern und resp. von der eigenen That ist nun aber die *geistige* Urthätigkeit, durch welche der Geist Geist, weil Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist ... Ebendamit wäre aber erwiesen, daß die unbedingte Urkraft als die absolute Ursache des weltlichen Daseins

*) a. a. O., S. 375.

zugleich als geistige, in ihrem Thun Bewußtsein und Selbstbewußtsein involvirende Thätigkeit gefaßt werden muß."*) Dasselbe Resultat wird dann noch einmal aus dem Begriffe des zweckmäßig wirkenden Naturgesetzes gezogen. Endlich schließt sich diesen Beweisen noch ein erkenntnißtheoretischer Beweis an unter der Ueberschrift: „Gott als nothwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft." Da wird ausgeführt, daß erstens die Dinge objectiv unterschieden sind und daß zweitens wir in unsrer Erkenntnißthätigkeit die Dinge unterscheiden, woraus folgen solle, „daß wir die manchfaltigen Bestimmtheiten der Dinge, durch welche allein das reelle Sein ein manchfaltiges ist, wie die manchfaltigen Unterschiede unserer Vorstellungen nicht als ursprünglich gegeben, nicht als uranfänglich vorhanden, sondern nur als gesetzt von einer unterscheidenden Thätigkeit zu fassen vermögen, und daß wir daher nicht umhin können, eine unterscheidende Urkraft vorauszusetzen, von der alle Mehrheit und Manchfaltigkeit, alle Bestimmtheit und Unterschiedenheit der Dinge wie unsrer Gedanken herrührt."**) Diese unterscheidende Urkraft ist aber als unterscheidende der Urgedanke, der sich selbst bewußte absolute Geist. Während nun wiederholt versichert wird, daß diese Beweise logische Nothwendigkeit hätten und völlig evident seien und jede andere Fassung des Absoluten wie als allgemeine Substanz, als Einheit der Dinge u. dgl. bestimmt verworfen wird, lesen wir bei unserm Philosophen das Bekenntniß, daß von einem Wissen und wissenschaftlicher Erkenntniß Gottes im engeren Sinne nicht die Rede sein könne, die Idee Gottes gehöre zu den „Hülfs- und Gränzbegriffen, deren wir nicht entrathen können, um uns das Gegebene zur Klarheit und Einsicht zu bringen, auf die daher zwar die Consequenz unseres Denkens und Forschens mit Nothwendigkeit führt, die aber zugleich auch die Gränze unseres Denkens und Erkennens bezeichnen."***)

Was an dieser ganzen weitläufigen Ausführung allein einen guten Eindruck macht, das ist das schließliche bescheidene Bekenntniß, daß das gewonnene Resultat keine streng wissenschaftliche Erkenntniß sei. Ulrici hat eben nach aller Mühsal, die er auf seinem weiten

*) S. 388 f.
**) S. 452.
***) S. 503.

Wege durchgemacht hat, das Gefühl des Ungenügenden seiner Beweisführung, und daß er dem Ausdruck gibt, ist ein anerkennenswerther Act der Wahrheitsliebe. Sein Bekenntniß ist aber nur ein halbes. Bei consequentem Denken hätte er weiter gehen und sagen müssen: ich mag mich anstrengen, wie ich will, ich vermag das Unbedingte als objective Existenz nicht zu erweisen, noch weniger in seinem Wesen zu erkennen. Es hätte Ulrici durch seine ganze mühesame Untersuchung klar werden können, daß ihm der Begriff Gottes nicht ein Grenzbegriff in dem von ihm gemeinten Sinne ist, ein Begriff nämlich, auf den das Denken durch fortgehende Schlußfolgerung nothwendig geführt wird, der aber *seinem* Inhalt nach unvollziehbar ist, sondern daß für ihn das Unendliche nach seinem *Dasein* eine *unerreichbare* Grenze des Erkennens bildet. Die Vergleichung mit den Grenzbegriffen von Raum und Zeit hilft ihm nicht. Denn diese sind ganz anderer Art. Von Raum und Zeit haben wir eine Anschauung, den Begriff Gottes dagegen sucht Ulrici durch Schlußfolgerung zu gewinnen. Doch auch wenn wir den Grenzbegriff des Unbedingten im Sinne dieses Philosophen annehmen, worin liegt dann die Berechtigung oder gar Nöthigung, das Wesen des Unbedingten gerade theistisch zu bestimmen und jede andere Fassung wie die abstracte als Substanz zu verwerfen?

Nun, sehen wir, was von Ulrici's Begründung seines theistischen Gottesbegriffes zu halten ist! Der erste Beweis, den er für das Dasein Gottes führt und durch welchen das allgemeinste Moment im Gottesbegriff festgestellt sein soll, ist schon darum unstichhaltig, weil er auf der Atomistik ruht. Die atomistische Weltanschauung ist durchaus kein feststehendes Resultat der Forschung; sie ist eine Hypothese, gegen die sich viel einwenden läßt. Wenn der Beweis Gottes auf solcher Grundlage ruht, dann hat er schwachen Boden. Und wie will Ulrici von den Atomen weiter kommen? Das Atom ist ihm auch ein Grenzbegriff wie der Begriff Gottes, wie will er also über diese Grenze hinauskommen? Von der eigenthümlichen Begründung durch die Atomistik aber abgesehen, ist der erste Beweis nur eine Wiederholung des längst bekannten, längst widerlegten und von uns schon hinlänglich besprochenen Beweises, der vom Bedingten auf das Unbedingte schließt. Nicht besser verhält es sich mit dem zweiten, der aus den Naturkräften und deren zweckmäßigem Zusammenwirken auf Gott als den planmäßig wir-

kenden Welturheber schließt. Dieser Beweis ist nur eine durch die neuere Naturwissenschaft modificirte Wiederauffrischung des alten kosmologischen und teleologischen Beweises, dessen Geltung ebenfalls längst widerlegt ist. Eine wesentliche Aenderung können die naturwissenschaftlichen Detailforschungen, die vorgetragen werden, dem Beweise nicht geben. Bei dem teleologischen Beweise Ulrici's ist aber zudem der Vordersatz nicht feststehend. Daß die Welt bis in's Einzelne ein zweckmäßiges und harmonisches Ganzes bildet, ist eine Behauptung, die durch die zahlreich vorkommenden Zweckwidrigkeiten und Störungen in Natur und Menschenleben in ihrer Allgemeinheit vernichtet wird. Und wenn Ulrici diesen Disharmonien ihre Beweiskraft dadurch zu nehmen vermeint, daß er erklärt, es stehe naturwissenschaftlich fest, daß die Störungen nothwendig seien, damit es Leben und Bewegung geben könne, so ist das auch wieder eine — bloße Behauptung.*) Was soll man aber weiter von der Art halten, wie Ulrici zum Begriffe der Geistigkeit Gottes kommt? Hätte er diese in längst bekannter Weise aus der Zweck- und Planmäßigkeit der Welt abgeleitet, so ließe sich das noch hören. Das wäre aber zu einfach und zu kurz gewesen. Der weite Weg, den er dafür beschreibt, führt ihn gänzlich in die Irre. Die oben mitgetheilten Sätze sind ja ein wahres Muster von Verworrenheit. Was ist denn das für ein Beweis: weil Gott als Schöpfer unterschieden ist vom natürlichen Sein, muß er sich selbst von diesem unterscheiden, also persönlicher Geist sein! Mit dem Begriffe des Unterschiedenseins hat man den Begriff Geist noch nicht. Allerdings besteht das Denken in einem Trennen, Begrenzen, Bestimmen, also Unterscheiden; aber nicht alles Unterscheiden ist Denken. Wozu nun endlich noch der Beweis aus den Naturgesetzen und auch noch der aus der Naturwissenschaft? Die Entfaltung des Gottesbegriffes aus Naturgesetzen ist doch wahrhaftig dasselbe wie die aus der Ordnung in der Natur. Wenn also aus dieser die Gotteserkenntniß schon gewonnen ist, so ist doch ein Extrabeweis aus den Naturgesetzen ein Ueberfluß im Superlativ. Und der Beweis aus der Naturwissenschaft, fällt er nicht vernünftiger Weise zusammen mit dem Beweis aus der wissenschaftlich erkannten Natur? Aber es soll durchaus ein erkenntnißtheoretischer Beweis

*) S. 384.

sein, damit aus dem Begriffe des Unterscheidens wieder der Begriff des absoluten Geistes herausgeklaubt werde. Aber wie? Weil die Dinge unterschieden sind und wir sie in unserm Denken unterscheiden, deswegen muß es eine unterscheidende absolute Urkraft geben. Kann man sich eine schwächere Argumentation denken? Diese verschiedenen Anstrengungen Ulrici's, sein wiederholtes Herumdrehen der Untersuchung und Anfassen der Aufgabe an neuen Seiten, alles dies führt nicht zum Ziele. Wo bleibt dann die vielfach behauptete Evidenz des Gottesbegriffes? Aber freilich, Ulrici ist so kühn zu behaupten, gerade die Unmöglichkeit, aus der Betrachtung der Natur und des menschlichen Wesens die Idee Gottes zu gewinnen, sei der stärkste Beweis *für* das Dasein Gottes als der schöpferischen überweltlichen Urkraft und Urwesenheit.*) So dreht und windet er sich herum zwischen den entgegengesetzten Behauptungen der unmittelbaren Gewißheit des Daseins Gottes, der nothwendigen Folgerung desselben aus den Thatsachen der Natur, der Evidenz des Gottesbegriffes und der Nichtevidenz, der Unmöglichkeit, die Idee Gottes zu erweisen, und der aus dieser Unmöglichkeit folgenden Gewißheit des Daseins eines Schöpfers. Es ist genug.

Die Geschichte der Gotteslehre, durch die wir uns nun nach ihren Hauptmomenten hindurchgearbeitet haben, hat uns gezeigt, daß Philosophie und Theologie bis in die Gegenwart mit dem Aufwande der verschiedensten Erkenntnißmittel sich vergeblich bemüht haben, einen irgend haltbaren Gottesbegriff aufzustellen. Widerspruch hat sich auf Widerspruch gehäuft, eine Unklarheit der andern Platz gemacht. Nirgends ist es gelungen, auch nur das objective Sein des Absoluten zu erweisen, noch weniger sein Wesen zu bestimmen. Das einzig Sichere in allen Versuchen, die wir kennen gelernt haben, ist der Ausgangspunkt, der ihnen gemeinsam ist, das ist der Trieb des Denkens *nach* dem Unbedingten; aber *zu* ihm gekommen sind sie nicht.

Was ist die Consequenz? Die einfache Consequenz ist die Verwerfung jedes Gottesbegriffes und die Verweisung des Gottesglaubens in das Reich der Illusion, insbesondere des christlichen als des gesteigertsten, und so hat uns die Geschichte der Theologie

*) S. 611.

und der Philosophie dahin geführt, daß wir den Gegensatz gegen die christliche Gotteslehre in seiner Berechtigung erkennen.*) Wenden wir uns nun zu diesem selbst.

---

*) Wie will man dieser Consequenz entgehen? Es ist ja wahrhaftig handgreiflich, daß, wenn das Denken den Gottesglauben auflösen muß, dieser nur einer niederen Geistesstufe angehören kann, daß also, sobald der menschliche Geist zur Stufe des Denkens sich erhoben hat, die Religion aufgegeben werden muß. Das erscheint aber der großen Zahl der Philosophen und noch mehr der Theologen zu radical. Consequenz ist eben nicht Jedermanns Sache. So werden denn immer wieder Versuche gemacht, neben der Beschränkung der menschlichen Erkenntniß auf die endlichen Dinge der Religion auch im denkenden Geiste eine Stätte zu sichern. Alle solche Versuche tragen aber den Stempel einer bedauerungswürdigen Unsicherheit und Halbheit. Wir erwähnen als dahin gehörig aus neuester Zeit vor Allem die schon erwähnte Schrift von Schramm über „die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie und in der Religion". Das Absolute, wird in dieser Schrift ausgeführt, ist für das philosophische Denken unerreichbar. Dennoch existirt das Absolute für den menschlichen Geist, aber nicht in der Philosophie, sondern in der Religion. „Das Ideale gehört nothwendig zur Menschennatur, nur daß es dieselben bei verschiedenen Individuen in sehr verschiedenem Grade und Maße durchwaltet. Auch der roheste Mensch ist nicht ganz unempfänglich für ideale Motive, weil auch in ihm die Fähigkeit liegt, die Idee, d. h. das Absolute zu fassen. Aber die Art, wie das Absolute oder die Idee den Menschen ergreift oder von ihm ergriffen wird, ist eben kein philosophisches Erkennen, sondern eine davon durchaus verschiedene Art des Innewerdens und der Ueberzeugung. Nenne man dies nun Glauben oder Begeisterung oder Intuition, der Name thut nichts zur Sache, man bezeichnet mit allen diesen Namen kein begriffliches philosophisches Wissen oder Erkennen, sondern eine religiös-sittliche Function des Menschengeistes." „Der Mensch, der so von der Idee des Absoluten ergriffen ist, hat Religion, denn Religion ist Glaube an das Dasein und die Macht der Idee". (S. 74 f.) Das religiöse Innewerden des Absoluten ist aber nicht ohne Vorstellung oder Erkenntniß; das Eigenthümliche dieser Erkenntniß besteht aber darin, daß sie nur symbolischen Charakter hat, und die Symbole der religiösen Erkenntniß und der religiösen Sprache sind verschieden nach der Culturstufe der Menschen. „Da nun aber jeder höheren und entwickelteren Form der Gefühls- und Willensthätigkeit auch irgend eine Vorstellung zu Grunde liegt oder damit verbunden ist, so kann auch das Absolute vom Gemüth nur in der Form einer Vorstellung aufgenommen werden. In der That nimmt auch die negative Idee des Absoluten, wie wir sie aus der Philosophie kennen, sobald sie Gegenstand der Werthschätzung und des Strebens für das menschliche Gemüth wird, sobald der Mensch sich für sie begeistert, die Form einer positiven Vorstellung an. Die Idee wird zum Ideal, das Absolute wird Gott genannt. Damit steigt sie aus ihrer reinen Negativität, aus ihrer philosophischen Unerkennbarkeit herab und erscheint dem Gemüth unter der Hülle des Symbols." (89.) Diese wenigen

5.

Der Widerspruch gegen den christlichen Gottesbegriff kann von einem doppelten Standpunkte ausgehen. Steht Einem nämlich die Unmöglichkeit der Annahme eines von der Welt unterschiedenen

---

Sätze Schramm's geben den vollständigen Beweis, wie gänzlich mißlungen sein Versuch ist, die Gotteserkenntniß für das religiöse Gebiet zu wahren. Schramm ist sich nicht einmal klar darüber, was er unter Religion zu verstehen hat. Einmal ist sie die Fähigkeit für die Ideen, das andere Mal das wirkliche Ergriffensein von denselben. Einmal besteht sie in der Aufnahme der Ideen im Allgemeinen in das Gemüth, dann ist sie wieder das Leben in der einen Idee, welche die höchste der Ideen ist, in der Idee des Absoluten. Nehmen wir nun den letzteren Begriff als den eigentlich gemeinten an, so müssen wir fragen: hat denn Schramm die objective Erkenntniß des Absoluten irgendwie bewiesen? Mit seiner symbolischen Erkenntniß ist gar nichts gewonnen. Trage ich die Idee des Absoluten in mir und kleide dieselbe in ein Symbol, so habe ich ein Bild von etwas rein Subjectivem, und wenn ich in der geistigen Entwicklung zum wirklichen Denken gelange, so erkenne ich dieses Bild als das, was es ist, als bloßes Bild, und die Idee des Absoluten als lediglich meinem Geiste einwohnende Idee. Die Folge kann dann keine andere sein, als daß die Religion aufgegeben wird. Wie aber ein Erkennen im bloßen Bild mit gleicher Berechtigung und gleicher Gewißheit neben dem begrifflichen Erkennen Platz haben könne, ist keineswegs zu begreifen. Da hat vielmehr Schopenhauer, der auch die Religion für eine Metaphysik allegorischer Art hält, Recht, wenn er sagt: „Die Menschheit wächst die Religion aus wie ein Kinderkleid; und da ist ist kein Halten: es platzt. Glauben und Wissen vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe: sie sind darin wie Wolf und Schaf in Einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht." (Parerga und Paralipomena, Bd. II., S. 419.)

Nicht glücklicher ist Opzoomer's Rettungsversuch der Gotteserkenntniß, wie derselbe in seinem Buche „die Religion" vorliegt. Nachdem Opzoomer mit den bekannten Argumenten das Ungenügende der Beweise für das Dasein Gottes dargethan hat, kommt er auch wie Andere dazu, den Grund des Gottesglaubens im Gefühle zu finden. Und ebenfalls wie Andere sieht er sich genöthigt, über das Gefühl hinauszuschreiten und eine Gotteserkenntniß zu fordern, welche die Einheit der Welt schließe. Die Vorstellung von Gott entnimmt nun der Mensch dem Besten, das er kennt, zuerst den Naturgegenständen, dann dem menschlichen Körper, dann dem Menschengeiste, und die höchste Entwicklungsstufe der religiösen Erkenntniß besteht darin, daß durch Ausschließung alles Unvollkommenen, das dem menschlichen Geiste anhaftet, Gott als der vollkommene Geist oder als der Vater im Himmel gedacht wird. Diese Theorie bedarf nach den bisherigen Ausführungen keiner Kritik. Wo liegt die Gewähr dafür, muß man auch hier fragen, daß das religiöse Gefühl

Absoluten fest, so kann man entweder die Idee des Absoluten für das bloß subjective Regulativ unseres Denkens erklären und auf

---

keine Illusion ist? Und hat nicht, wenn die Erkenntniß Gottes aus den Dingen der Außenwelt oder aus dem Menschenwesen zu entnehmen ist, gerade die Annahme, daß das religiöse Gefühl ohne objectiven Grund ist, alle Wahrscheinlichkeit? Beruht das religiöse Gefühl auf der Existenz Gottes und ist von Gott im Menschengeiste gewirkt, so muß doch gewiß die Erkenntniß Gottes aus dem Gehalt dieses Gefühles geschöpft werden, nicht aber aus irgend welchen Existenzen der Welt.

Auch der englische Philosoph Herbert Spencer vermag bei aller Scharfsinnigkeit seiner Untersuchungen die Consequenz nicht zu ziehen, das Absolute aufzugeben. Das Absolute ist ihm ein unvollziehbarer Gedanke. „Die Vorstellung des Absoluten und Unendlichen", sagt er (Grundlagen der Philosophie, deutsch von Vetter, S. 42 f.), „erscheint, von welcher Seite wir sie auch in's Auge fassen, voll von Widersprüchen. Es liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß ein derartiges Object existire, sei es allein oder in Verbindung mit andern; und es liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß es nicht existire. Es ist falsch, sich dasselbe als Eines, und es ist falsch, sich dasselbe als Vielfaches vorzustellen. Es ist ein Widerspruch, sich dasselbe persönlich zu denken, und es ist ein Widerspruch, dasselbe unpersönlich zu denken. Es kann nicht ohne inneren Widerspruch vorgestellt werden als thätig; noch auch kann es ohne gleichen Widerspruch vorgestellt werden als unthätig. Es kann nicht aufgefaßt werden als die Summe aller Existenz; ebenso wenig aber kann es aufgefaßt werden als ein Theil dieser Summe." Obgleich aber, wird weiter ausgeführt, die Philosophie jeden Versuch, das Absolute zu begreifen, verdammen muß, so kommen wir doch von dem Gedanken des Absoluten nicht los. Unser Erkennen ist stets ein relatives, aber gerade der Begriff des Relativen setzt die Existenz des Nichtrelativen voraus. Wenn unser Denken von Relation zu Relation weiter schreitet, immer weiter von Form und Grenze abstrahirt, so endigt es schließlich mit dem Bewußtsein des Form- und Grenzenlosen. Dieses Bewußtsein ist aber kein bestimmtes, dessen Gesetze durch die Logik formulirt werden, sondern ein unbestimmtes. „Neben vollständigen Gedanken und neben solchen, die, obwohl unvollständig, doch vervollständigt werden können, gibt es noch Gedanken, die zu vervollständigen eine Unmöglichkeit ist, die aber trotzdem real sind." (S. 87.) Zu solchen Gedanken gehört der des Absoluten als des nothwendigen Correlates des Relativen. „Das Denkmoment führt uns unvermeidlich über die bedingte Existenz hinaus zur unbedingten Existenz, und diese erhält sich stets in uns gleichsam als der Torso eines Gedankens, dem wir keine Gestalt zu verleihen vermögen." (S. 93.) So kommt Spencer zu folgendem Resultate, in welchem Religion und Philosophie ihre Versöhnung finden sollen: „Wir können nicht umhin, jede Erscheinung als Offenbarung einer bestimmten Macht aufzufassen, die auf uns einwirkt; obgleich Allgegenwart undenkbar ist, sind wir doch, weil ja die Erfahrung keine Grenzen für

die objective Erkenntniß einer die Welt tragenden Einheit verzichten, oder aber man sucht dem Verlangen nach einem ersten Princip dadurch zu genügen, daß man unter irgend einem Namen, sei es dem der Substanz oder des Willens oder des Unbewußten u. dgl., die Natur selbst in ihrer allgemeinen Wesenheit als das Absolute betrachtet. Die erstere Ansicht ist die radicale Consequenz. Vor ihr scheuen die Meisten zurück. So hat ja auch Schopenhauer, obgleich er bestimmt genug behauptet, eine erste Ursache sei gerade so undenkbar wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, und der Augenblick, wo die Zeit ihren Anfang nahm, dennoch den Willen als das Alles tragende Princip der Welt aufgestellt. Selbst Mainländer, der in seiner „Philosophie der Erlösung" den Atheismus und mit ihm das Heil der Welt auf die Allmacht des Individuums gründet, nimmt ein allgemeines Wesen an, das vor der Zersplitterung der Welt als „Uebersein" existirt habe. Nimmt man nun einen solchen Allgemeinbegriff als das Absolute an, so wird die Verwerfung des theistischen Gottesbegriffes dadurch begründet, daß

---

die Ausdehnung des Phänomenalen findet, unfähig, die Gegenwart dieser Macht beschränkt zu denken; die Untersuchungen der Wissenschaft aber lehren uns, daß diese Macht unerforschlich ist. Und dies Bewußtsein von einer unerforschlichen und, wegen der Unmöglichkeit, ihre Grenzen zu bestimmen, allgegenwärtig zu nennenden Macht ist gerade das Bewußtsein, auf welches die Religion sich gründet." (S. 98.) Was hat nun Herbert Spencer dargethan? Nichts Weiteres als die alte Wahrheit, daß wir von der Idee des Unbedingten nicht loskommen, daß sie das regulative Princip unseres Denkens ist. Das objective Sein des Absoluten dagegen hat er nicht erwiesen; darauf kommt er nur mit einem Sprunge. Uebrigens ist der Religion sehr wenig gedient, wenn ihr Grundsatz kein anderer ist als der der Unerforschlichkeit des höchsten Wesens. Aus diesem Satze ist ja gar nichts mehr abzuleiten, und Spencer ist gegen sich selbst ungetreu, wenn er zu dem negativen Prädicat der Unerforschlichkeit noch das positive der Allgegenwart setzt.

Wir könnten noch von Tyndall's Rede über „Religion und Wissenschaft" reden, von der so viel Aufhebens gemacht worden ist. Wir unterlassen es aber, da eine Kritik dieser Rede kaum möglich ist. Sie bewegt sich in Allem, was sie über die Religion vorzutragen weiß, im Nebel, und beweist nur, wie so vielfach Leuten, denen der Verstand sonst nicht abzusprechen ist, derselbe doch abhanden kommt, sobald sie sich auf das Gebiet der Religion begeben. Man will es mit der Wissenschaft halten und mit der Religion will man nicht brechen, eine vernünftige Vermittlung kennt man nicht, und so taumelt man in der Irre herum.

man diesen als den Begriff eines bestimmten Einzelwesens mit dem Allgemeinbegriff des Absoluten vergleicht, wobei natürlich nichts Anderes herauskommen kann, als daß das bestimmte Sein eben als bestimmtes nicht das Absolute sein kann. Die christliche Gottesvorstellung erscheint dann als entstanden durch Uebertragung der Bestimmungen der endlichen Wesen auf das unendliche Allgemeine oder als die Personification der Natur oder der Naturmacht, wie der Polytheismus die Personification einzelner Theile und Kräfte der Natur ist. Der Gegensatz dieser Art ist am besten vertreten von Spinoza, auf den alle Späteren zurückweisen. Verzichtet man aber auf jegliche Erkenntniß des Absoluten und hält man demzufolge jedes einheitliche Weltbild, das die Philosophen sich construiren, mit Lange (in der Geschichte des Materialismus) für eine, wenn auch noch so nothwendige, bewußte Illusion, so stellt man sich auf den Standpunkt des reinen Individualismus. Von hier aus ergibt sich dann die Ansicht, daß der Gottesglaube in dem Wahn besteht, des Menschen eigenes Wesen als ein fremdes höheres Wesen zu betrachten. Diese Art Gegensatz gegen den christlichen Gottesbegriff ist in einer Weise, über die nicht hinausgeschritten werden kann, ausgesprochen von Feuerbach. Daß beide Arten viel Gemeinsames haben, liegt auf der Hand.

Wir hören also Spinoza und Feuerbach.

Der Gottesbegriff Spinoza's ist, wie wir gesehen haben, ganz naturalistisch. Gott ist die absolute Substanz, die Natur als die Alles wirkende Macht im Unterschiede von der Natur als der erscheinenden Welt, ein Allgemeinbegriff, für den nur der Name Gott aus der religiösen Sprache in Anwendung gebracht wird. Das Wesen dieser Substanz ist unbegrenzt und unbestimmt. Daher sind alle Bestimmungen, die ein Wesen als einzelnes von andern unterscheiden, bei der Substanz aufgehoben. „Gottes Natur besteht nicht in einer bestimmten Art des Seins, sondern sein Sein ist schlechthin unbegrenzt, und deshalb verlangt auch seine Natur Alles, was das Sein vollkommen ausdrückt; ohnedem würde sie beschränkt und mangelhaft sein." Namentlich kann Gott weder Verstand noch Wille beigelegt werden, womit seine Persönlichkeit negirt ist. Verstand und Wille sind Eigenschaften, die vom Menschen auf Gott übertragen worden sind. Gottes Macht, die mit seinem Wesen identisch ist, ist nicht die Macht eines Willens, son-

dern unabänderliche Nothwendigkeit. „Sollen Verstand und Wille zu dem ewigen Wesen Gottes gehören, so muß unter beiden Attributen allerdings etwas Anderes als gewöhnlich vorgestellt werden. Der Verstand und Wille, welche Gottes Wesen bildeten, müßten von unserm Verstand und Willen im höchsten Maße verschieden sein und könnten nur im Namen übereinstimmen, wie etwa das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendem Thiere übereinstimmt." Ja, abgesehen von aller Analogie, es sind Verstand und Wille dem Wesen Gottes überhaupt widersprechend. Sie gehören, ob endlich oder unendlich, zur gewirkten Natur, natura naturata, nicht zur Substanz als Kraft, natura naturans. „Der Wille ist nur ein gewisser Zustand des Denkens wie der Verstand. Deshalb kann das einzelne Wollen nur durch eine andere Ursache entstehen oder zur Wirksamkeit bestimmt werden, und diese andere wieder nur von einer anderen und so fort ohne Ende. Wird der Wille als unendlich angenommen, so muß er ebenfalls von Gott zur Existenz und Thätigkeit bestimmt werden und zwar von Gott nicht als unendlicher Substanz, sondern insofern er ein Attribut hat, was die unendliche und ewige Wesenheit des Denkens ausdrückt. Man mag sich also den Willen endlich oder unendlich vorstellen, so erfordert er immer eine Ursache, durch welche er zum Dasein und zum Handeln bestimmt wird. Der Wille kann deshalb nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene. Hieraus folgt 1. daß Gott nicht aus Freiheit des Willens handelt. Es folgt 2. daß Wille und Verstand sich wie Bewegung und Ruhe zu Gottes Natur verhalten und überhaupt wie alles Natürliche, was von Gott zur Existenz und zur Wirksamkeit auf eine gewisse Weise bestimmt werden muß. Denn der Wille bedarf wie alles Andere einer Ursache, von welcher er zum Dasein und Wirken in gewisser Weise bestimmt wird. Und wenn auch aus einem gegebenen Willen oder Verstande unendlich Vieles folgt, so kann doch deshalb nicht gesagt werden, daß Gott aus freiem Willen handle, so wenig wie wegen der Folgen der Bewegung und Ruhe (denn auch aus diesen folgt unendlich Vieles) gesagt werden kann, daß Gott aus freier Bewegung oder freier Ruhe handle. Der Wille gehört deshalb nicht mehr zur Natur Gottes als alles andere Natürliche; vielmehr verhält er sich zu ihr ebenso wie Bewegung und Ruhe und alles Andere, von dem ich

gezeigt habe, daß es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr bestimmt wird, in gewisser Weise zu existiren und zu wirken." Von Verstand und Willen Gottes zu reden, gehört der uneigentlichen theologischen Sprechweise an, von der sich die Philosophie fernzuhalten hat. „Ich möchte auch erwähnen, sagt Spinoza, daß man in philosophischen Besprechungen sich nicht der theologischen Sprechweise bedienen darf. Die Theologie stellt mitunter und nicht ohne Absicht Gott wie einen vollkommenen Menschen dar, und deshalb ist es für die Theologie zweckmäßig, von Gott so zu sprechen, als wünschte er etwas, als würde er durch die Werke der Gottlosen geärgert und durch die der Frommen erfreut. In der Philosophie weiß man aber deutlich, daß Gott diese Attribute, die den Menschen vollkommen machen, ebenso wenig zugetheilt und zugeschrieben werden können, als man das, was zur Vollkommenheit des Elephanten und Esels gehört, dem Menschen zuschreiben kann; deshalb finden diese und andere Ausdrücke hier keine Stelle, und kann man sie ohne Verwirrung der Begriffe hier nicht anwenden. Deshalb kann man philosophisch nicht sagen, daß Gott etwas von Jemand verlange oder daß ihm etwas ärgerlich oder angenehm sei: dies sind Alles nur menschliche Zustände, die bei Gott nicht Platz greifen." Sogar der Monotheismus wird verworfen. „Was den Beweis anlangt, bemerkt Spinoza, welchen ich im Anfang meiner geometrischen Begründung der Principien des Descartes aufstelle, nämlich daß Gott nur sehr uneigentlich einer oder ein einziger genannt werden könne, so erwidere ich, daß man eine Sache nur in Bezug auf ihr Dasein und nicht auch ihr Wesen eine oder die einzige nennt, da man die Dinge nur erst, wenn sie auf eine gemeinsame Gattung gebracht sind, unter Zahlen befaßt. Wer z. B. einen Groschen und einen Thaler in der Hand hält, denkt nicht an die Zwei, als bis er beide mit einem Namen, etwa Geldstücke oder Münzen, nennen kann; dann kann er erst behaupten, daß er zwei Geldstücke oder Münzen habe, weil mit diesen Worten nicht bloß die Groschen, sondern auch die Thaler bezeichnet werden. Deshalb kann offenbar eine Sache erst eine oder die einzige genannt werden, wenn man sich noch eine andere Sache vorstellt, die mit ihr übereinstimmt. Aber bei Gott ist sein Dasein auch sein Wesen, und man kann über sein Wesen keine allgemeine Vorstellung bilden; deshalb hat offenbar der, welcher

Gott einen oder den einzigen nennt, keine richtige Vorstellung von Gott oder spricht nur uneigentlich so.“*)

Eingehender und eingreifender ist die Behandlung des Gottesbegriffes bei Feuerbach. Das allgemeine Wesen der Religion besteht nach ihm darin, daß der Mensch sein eigenes Wesen als ein anderes sich gegenüberstellt. „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem (und zwar subjectiven) Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts Anderes als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjectivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen, — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.“ Wenn man einmal zugibt, daß die einzelnen göttlichen Prädicate Anthropomorphismen sind, so ist es nur „die Inconsequenz der Herzensfeigheit und Verstandesschwäche, die von diesem Bewußtsein aus nicht bis zur förmlichen Negation des zu Grunde liegenden Subjects fortgeht. Bezweifelst du die objective Wahrheit der Prädicate, so mußt du auch die objective Wahrheit des Subjects dieser Prädicate in Zweifel ziehen. Sind deine Prädicate Anthropomorphismen, so ist auch das Subject derselben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Persönlichkeit u. s. w. menschliche Bestimmungen, so ist auch das Subject derselben, welches du ihnen voraussetzest, auch die Existenz Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott ist, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menschliche Voraussetzung.“ Wenn die Religion das Verhalten des Menschen zu sich selbst als zu einem andern Wesen ist, so ist sie ebendamit „die Entzweiung des Menschen mit sich selbst: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Gott ist nicht, was der Mensch ist, der Mensch nicht, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen, Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen, Gott ewig, der Mensch zeitlich, Gott allmächtig, der Mensch ohnmächtig, Gott heilig, der Mensch sündhaft. Gott und Mensch

*) Spinoza's Ethik, Lehrsatz 16, Erläut., in Kirchmann's Uebersetzung S. 27, Lehrs. 32, S. 36 f. Spinoza's Briefe, 36. Brief, bei Kirchmann, S. 128; 41. S. 142. 50. Brief, bei Kirchmann, S. 176.

sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechthin Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten." Dieser Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen kann nur als ein Zwiespalt im Menschen selbst begriffen werden. Denn wäre Gott wirklich ein vom Menschen verschiedenes und ihm entgegengesetztes Wesen, so wäre diese Entgegensetzung gar nicht möglich. „Ist Gott wirklich ein anderes Wesen, was kümmert mich seine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur statt zwischen Wesen, welche mit einander zerfallen sind, aber Eins sein sollen, Eins sein können und folglich im Wesen, in Wahrheit Eins sind. Es muß also das Wesen, mit welchem sich der Mensch entzweit fühlt, ein ihm eingeborenes, immanentes Wesen sein, aber zugleich ein Wesen von anderer Beschaffenheit als das Wesen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtsein der Versöhnung, der Einheit mit Gott oder, was eins ist, mit sich selbst ergibt. Dieses Wesen ist nichts Anderes als die Intelligenz — die Vernunft oder der Verstand. Gott als Extrem des Menschen, als nichtmenschliches, d. h. persönlich menschliches Wesen gedacht — ist das objective Wesen des Verstandes. „Das reine, vollkommene, mangellose göttliche Wesen ist das Selbstbewußtsein des Verstandes, das Bewußtsein des Verstandes von seiner eigenen Vollkommenheit." „Der Verstand ist das eigentliche Gattungsvermögen; das Herz vertritt die besonderen Angelegenheiten, die Individuen, der Verstand die allgemeinen Angelegenheiten; er ist die übermenschliche, d. h. die über- und unpersönliche Kraft oder Wesenheit im Menschen. Nur durch den Verstand und in dem Verstande hat der Mensch die Kraft, von sich selbst, d. h. von seinem subjectiven Wesen zu abstrahiren, sich zu erheben zu allgemeinen Begriffen und Verhältnissen." „Gott als metaphysisches Wesen ist die in sich selbst befriedigte Intelligenz, oder vielmehr umgekehrt: die in sich selbst befriedigte, die sich selbst als absolutes Wesen denkende Intelligenz ist Gott als metaphysisches Wesen." Damit ist aber das Wesen der Religion nicht vollständig begriffen; mit dem Begriffe Gottes als des unendlichen Wesens des Verstandes ist nur das erste Moment des Gottesbegriffes gegeben. „Gott als Gott — das unendliche, allgemeine, anthropomorphismenlose Wesen des Verstandes hat für die Religion nicht mehr Bedeutung als für eine besondere Wissenschaft ein allgemeiner Grundsatz, womit sie an-

fängt; es ist nur der oberste, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichsam der mathematische Punkt in der Religion. Das Bewußtsein der menschlichen Beschränktheit und Nichtigkeit, welches sich mit dem Bewußtsein dieses Wesens verbindet, ist keineswegs ein religiöses Bewußtsein; es bezeichnet vielmehr den Skeptiker, den Materialisten, den Naturalisten, den Pantheisten. Der Glaube an Gott — wenigstens den Gott der Religion — geht nur da verloren, wo, wie im Skepticismus, Pantheismus, Materialismus, der Glaube an den Menschen, wenigstens den Menschen, wie er in der Religion gilt, verloren wird. Sowenig es daher der Religion Ernst ist und Ernst sein kann mit der Nichtigkeit des Menschen, sowenig ist es ihr Ernst mit jenem abstracten Wesen, womit sich das Bewußtsein dieser Nichtigkeit verbindet. Ernst ist es der Religion nur mit den Bestimmungen, welche dem Menschen den Menschen vergegenständlichen. Den Menschen negiren heißt: die Religion negiren. Es liegt wohl im Interesse der Religion, daß das ihr gegenständliche Wesen ein anderes sei als der Mensch; aber es liegt ebenso, ja noch mehr in ihrem Interesse, daß dieses andere Wesen zugleich ein menschliches sei. Daß es ein anderes sei, dies betrifft nur die Existenz, daß es aber ein menschliches sei, die innere Wesenheit desselben." „Es muß daher noch etwas Anderes als das Wesen des Verstandes dem Menschen in der Religion Gegenstand werden, wenn er sich in ihr befriedigen will und soll, und dieses Andere wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten." Dieses Andere ist die moralische Vollkommenheit. „Die in der Religion, zumal der christlichen, vor allen andern hervortretende Verstandes- oder Vernunftbestimmung ist die der moralischen Vollkommenheit. Gott als moralisch vollkommenes Wesen ist aber nichts Anderes als die realisirte Idee, das erfüllte Gesetz der Moralität, das als absolutes Wesen gesetzte moralische Wesen des Menschen — des Menschen eigenes Wesen." „Aber das Bewußtsein des moralisch vollkommenen Wesens, insbesondere als eines abstracten, vom Menschen abgesonderten Wesens läßt uns kalt und leer, weil wir den Abstand, die Lücke zwischen uns und diesem Wesen fühlen, — es ist ein herzloses Bewußtsein; denn es ist das Bewußtsein unserer persönlichen Nichtigkeit und zwar der allerempfindlichsten, der moralischen Nichtigkeit." Diese Kluft überbrückt nun der Mensch in der Religion durch die Vorstellung

Gottes als der Liebe. „Die Liebe ist der terminus medius, das substantielle Band, das Vermittlungsprincip zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen, dem sündlosen und sündhaften Wesen, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Gesetz und dem Herzen, dem Göttlichen und dem Menschlichen, die Liebe ist Gott selbst und außer ihr ist kein Gott." Die Quelle dieser Betrachtung des eigenen Wesens als eines fremden ist der lediglich praktische oder subjective Standpunkt, von dem alle Religion ausgeht. „Der wesentliche Standpunkt der Religion ist der praktische, d. h. hier subjective. Der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen, die Beziehung des Menschen auf Gott nichts Anderes als die Beziehung desselben auf sein Heil: Gott ist das realisirte Seelenheil oder die unbeschränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menschen zu verwirklichen." Gott als Gegenstand der Religion oder Gott als Gott ist daher nur Sache des Gemüths, der Herzensnoth, des Egoismus. Wird über diesen rein praktischen, subjectiven Standpunkt hinausgeschritten, erwacht das Bewußtsein zur Reflexion über die Religion, so wird der Gottesglaube als das erkannt, was er ist, als Selbsttäuschung, er zerrinnt, und die Theologie, welche ihn zum Gegenstande der Theorie macht, ist absichtliche Täuschung, während die Religion unwillkürliche ist. Das Denken muß den Begriff Gottes aufheben, indem es in ihm nur Widersprüche finden kann. Schon die Existenz Gottes ist ein Widerspruch der grellsten Art, indem Gott als existirend nur ein sinnliches Wesen, als Gott aber geistiger Art sein soll. „Durch die Existenz wird Gott ein Ding an sich: Gott ist nicht nur ein Wesen für uns, ein Wesen in unserm Glauben, unserm Gemüthe, unserm Wesen, er ist auch ein Wesen für sich, ein Wesen außer uns — kurz nicht bloß Glaube, Gefühl, Gedanke, sondern auch ein vom Glauben, Fühlen, Denken unterschiedenes reales Sein. Aber solches Sein ist kein anderes als sinnliches Sein." „Reales, sinnliches Sein ist solches, welches nicht abhängt von meinem mich selbst Afficiren, von meiner Thätigkeit, sondern von welchem ich unwillkürlich afficirt werde, welches ist, wenn ich auch gar nicht bin, es gar nicht denke, fühle. Das Sein Gottes müßte also örtliches, überhaupt qualitativ, sinnlich bestimmtes Sein sein. Aber Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn

bin; wenn ich nicht an Gott glaube, so ist kein Gott für mich. Wenn ich nicht göttlich gesinnt und gestimmt bin, wenn ich mich nicht erhebe über das sinnliche Leben, so ist er mir gar nicht Gegenstand. Er ist also nur, indem er gefühlt, gedacht, geglaubt wird. Also ist sein Sein ein reales, aber doch zugleich kein reales — ein geistiges Sein, hilft man sich. Aber geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Gefühltsein, Geglaubtsein. Also ist sein Sein ein Mittelding zwischen sinnlichem Sein und Gedachtsein, ein Mittelding voll Widerspruch. Oder: er ist ein sinnliches Sein, dem aber alle Bestimmungen der Sinnlichkeit abgehen — also ein unsinnliches sinnliches Sein, ein Sein, welchem der Begriff der Sinnlichkeit widerspricht, oder nur eine vage Existenz überhaupt, die im Grunde eine sinnliche ist, aber, um diesen Grund nicht zur Erscheinung kommen zu lassen, aller Prädicate einer realen sinnlichen Existenz beraubt wird. Aber eine solche Existenz überhaupt widerspricht sich. Zur Existenz gehört volle, bestimmte Realität." Wie die Existenz, so ist auch das Wesen Gottes ein Widerspruch, und der Widerspruch besteht darin, daß Gott das allgemeine und doch ein besonderes Wesen sein soll, ein übermenschliches und doch ein menschliches Wesen. „Gott ist das menschliche Wesen und doch soll er ein anderes, übermenschliches Wesen sein. Gott ist das allgemeine, reine Wesen, die Idee des Wesens schlechtweg, und doch soll er persönliches, individuelles Wesen sein; oder: Gott ist Person, und doch soll er Gott, allgemeines, d. h. kein persönliches Wesen sein. Gott ist; seine Existenz ist gewiß, gewisser als die unsrige; er hat ein abgesondertes, von uns und von den Dingen unterschiedenes, d. h. individuelles Sein, und doch soll sein Sein ein geistiges, d. h. ein nicht als ein besonderes wahrnehmbares Sein sein. Im Soll wird immer geleugnet, was im Ist behauptet wird. Der Grundbegriff ist ein Widerspruch, der nur durch Sophismen verdeckt wird. Ein Gott, der sich nicht um uns kümmert, unsere Gebete nicht erhört, uns nicht sucht und liebt, ist kein Gott; es wird also die Menschlichkeit zum wesentlichen Prädicat Gottes gemacht; aber zugleich heißt es wieder: ein Gott, der nicht für sich existirt, außer dem Menschen, über dem Menschen, als ein anderes Wesen, ist ein Phantom, es wird also die Un- und Außermenschlichkeit zum wesentlichen Prädicat der Gottheit gemacht. Ein Gott, der nicht ist wie wir, nicht Bewußtsein, nicht Einsicht, d. h. nicht per-

sönlichen Verstand, persönliches Bewußtsein hat, wie etwa die Substanz des Spinoza, ist kein Gott. Die wesentliche Identität mit uns ist die Hauptbedingung der Gottheit; der Begriff der Gottheit wird abhängig gemacht von dem Begriffe der Persönlichkeit, des Bewußtseins, quo nihil majus cogitari potest. Aber ein Gott, so heißt es zugleich wieder, der nicht wesentlich von uns unterschieden, ist kein Gott." Den gleichen Widerspruch tragen alle einzelnen Eigenschaften Gottes an sich, sie sind sinnlich und sollen zugleich nichtsinnlich sein. „Gott ist die ewige Existenz, d. h. die immerwährende, die Existenz zu allen Zeiten; Gott ist die allgegenwärtige Existenz, d. h. die Existenz an allen Orten; Gott ist das allwissende Wesen, d. h. das Wesen, dem alles Einzelne, alles Sinnliche ohne Unterschied, ohne Zeit- und Ortsbeschränkung gegenwärtig ist. Ewigkeit und Allgegenwart sind sinnliche Eigenschaften, denn es wird in ihnen nicht die Existenz in der Zeit und im Raume, es wird nur die ausschließliche Beschränkung auf eine bestimmte Zeit, auf einen bestimmten Ort negirt. Ebenso ist die Allwissenheit eine sinnliche Eigenschaft, sinnliches Wissen. Die Religion nimmt keinen Anstand, Gott selbst die edleren Sinne beizulegen; Gott sieht und hört Alles. Aber die göttliche Allwissenheit ist ein sinnliches Wissen, von dem die Eigenschaft, die wesentliche Bestimmtheit des wirklichen sinnlichen Wissens negirt ist. Meine Sinne stellen mir die sinnlichen Gegenstände nur außer und nach einander vor; aber Gott stellt alles Sinnliche auf einmal vor, alles Räumliche auf unräumliche, alles Zeitliche auf unzeitliche, alles Sinnliche auf unsinnliche Weise. Das heißt: ich erweitere meinen Horizont durch die Phantasie; ich vergegenwärtige mir in der confusen Vorstellung der Allheit alle, auch die örtlich abwesenden Dinge und setze nun diese über den beschränkt sinnlichen Standpunkt mich erhebende, wohlthätig afficirende Vorstellung als eine göttliche Wesenheit."*)

6.

So berechtigt uns durch die Geschichte des Gottesbegriffes die Bestreitung des Theismus erscheinen mußte, so wenig triftig ist

*) Feuerbach, das Wesen des Christenthums, 2. Aufl., S. 20 f. 26. 48 f. 50 f. 54. 64 f. 68 f. 70 f. 297 f. 317. 319 f.

diese Bestreitung selbst, wie wir sie eben nach ihrer Begründung kennen gelernt haben. Weder die Argumentation Spinoza's noch die Feuerbach's ist irgendwie evident. Im Gegentheil, ihre Gründe lassen sich durch Gegengründe nicht schwer widerlegen.

Wie Spinoza's Gottesbegriff ein sich widersprechender ist, so ist auch, was er gegen die Persönlichkeit Gottes vorbringt, unstichhaltig und zum Theil dem System widersprechend. Der allgemeine Satz: omnis determinatio negatio est, der, obgleich er von Spinoza nur gelegentlich ausgesprochen worden ist*), nicht nur für ihn selbst, sondern für alle Späteren das Princip der Bestreitung der Persönlichkeit Gottes geworden ist, ist wohl richtig. Indem etwas bestimmt wird, wird es ebendamit von Anderem unterschieden; indem erklärt wird, was es ist, wird ebendamit gesagt, daß es ein anderes nicht ist. Diese mit jeder Definition gegebene Negation ist aber nicht immer eine Beschränkung. Allerdings wenn man ein endliches Wesen bestimmt und es damit von andern endlichen Wesen unterscheidet, so ist in dieser seiner Bestimmung und Unterscheidung seine Schranke mitenthalten. Ganz anders aber steht es, wenn es sich um die Bestimmung des unendlichen Wesens handelt. Wird Gott definirt als das absolute oder unendliche Wesen, so liegt darin allerdings auch eine Negation und Unterscheidung. Aber keineswegs wird Gott damit in den Bereich des Endlichen und Beschränkten herabgezogen; vielmehr was bei dieser Wesensbestimmung Gottes negirt wird, das ist gerade das Endliche und Beschränkte. Gott wird nicht unterschieden von diesem und jenem Endlichen, sondern das Endliche als solches, jegliche Schranke wird bei ihm negirt, wie ja Spinoza selber das Wesen der Substanz als unbegrenzt bestimmt. Würde Spinoza mit dem Satze, daß jede Bestimmung Begrenzung oder Beschränkung ist, vollen Ernst machen, so müßte er seine eigene Definition von der Substanz auch aufgeben, er müßte auf jeglichen Begriff des Absoluten, auf jegliche Erkenntniß desselben verzichten. So wie er einen Begriff desselben aufstellte, hätte er es beschränkt, also als Absolutes negirt, das Absolute könnte ihm kein Wesen sein, sondern ein Nichts, er müßte erklären: es gibt kein Absolutes. Der Satz: jede Bestimmung ist Beschränkung ist also durchaus keine unumstößliche

*) im 50. Briefe.

Wahrheit, wie in der Regel angenommen wird*), und der Bestreitung der Persönlichkeit Gottes ist ihre vermeintlich so sichere Grundlage entzogen.

Es versteht sich nun von selbst, daß was darauf gebaut wird, unhaltbar ist. Wenn Fichte der Aeltere sagt, man mache durch Beilegung des Prädicates der Persönlichkeit Gott zu einem endlichen Wesen, stelle man sich Gott so vor, so denke man nicht Gott, sondern vervielfältige nur sich selbst in seinem Denken, und wenn an ihn sich anschließend Strauß sagt, der Mensch wisse sich als Person nur im Unterschiede von andern Personen, die von uns unabhängig uns gegenüberstehen, also könne Gott, da er seinesgleichen sich nicht gegenüber hat, auch nicht Person sein, Persönlichkeit sei sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, Absolutheit aber das Umfassende, Unbeschränkte, das die im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließe, absolute Persönlichkeit sei also ein non ens, bei dem

*) Auch Dogmatiker neuerer Zeit erklären sich mit dem Satze, daß die Absolutheit Gottes und seine Bestimmung als Persönlichkeit sich widersprechen, einverstanden, glauben aber trotzdem den christlichen Gottesbegriff festhalten zu können. Es seien zum Beleg hiefür wieder Biedermann und Lipsius angeführt. Der erstere erklärt: „Durch alle Bestimmungen der notio Dei zieht sich derselbe Grundwiderspruch zwischen der wirklichen Absolutheit des Wesens und der vom Menschen als endlichem Geist abstrahirten Subsistenzform der Persönlichkeit." Dies wird dann bei den Eigenschaften Gottes im Einzelnen ausgeführt. So heißt es z. B. von der Allgegenwart: „Die Allgegenwart Gottes, nicht bloß als relative Aufhebung der Raumschranke aufgefaßt, sondern als reine Aufhebung des Raumbegriffs, als raumlose Allgegenwart für das Sein Gottes vollständig durchgeführt, hebt die Vorstellung von seiner Persönlichkeit auf, da diese zu ihrer Subsistenz - für sich - ein räumliches Irgendwo verlangt und also nur die Vorstellung einer omnipraesentia operativa zuläßt, nicht aber den Begriff der omnipraesentia essentialis als wirklich raumlose Allgegenwart; daher die Vorstellung des persönlichen Gottes den Himmel, die locale Anschauung für das Für-sich-sein Gottes, immer wieder als irgendwie übersinnlich-sinnliches reales Irgendwo festhalten muß." (Dogmatik, S. 557. 559). Ebenso äußert sich Lipsius: „Die gleichmäßige Ablehnung der beiden Grundirrthümer des Deismus und Pantheismus dient zur Reinerhaltung der religiösen Gottesidee, vermag aber den überall zwischen der Persönlichkeit und der Absolutheit Gottes für unser Denken entstehenden Widerspruch nur insoweit aufzuheben, als die Aussagen über die Persönlichkeit Gottes nur als bildliche oder analogische, die Aussagen über seine Absolutheit nur als negative, beiderlei Aussagen also als inadäquate Bestimmungen erkannt werden." (Dogmatik, S. 204).

sich nichts denken lasse*), so muß man fragen: wo ist denn hier der Beweis? Daß ein Wesen nur andern Personen gegenüber Person sein kann, ist eine falsche Behauptung, von so vielen philosophischen und theologischen Autoritäten sie auch vertreten sein mag. Nur so viel ist richtig, daß Persönlichkeit sich zusammenfassende Selbstheit, ebendamit auch Selbstunterscheidung gegenüber Anderem ist. Daß aber dieses Andere gerade Personen sein müssen, das liegt doch nicht im Begriffe der Persönlichkeit. Ich weiß mich als Person, ganz abgesehen davon, ob es außer mir noch Personen gibt oder ob ich die einzige bin. Ebensowenig liegt in dem Begriffe der sich zusammenfassenden Selbstheit, daß dem Anderen, das dieser Selbstheit gegenübersteht, Unabhängigkeit zugesprochen werden muß. Gerade so gut als sich ein Selbst denken läßt, das sich von anderen, ihm gegenüber selbständigen Selbst unterscheidet, läßt sich auch ein solches denken, das sich von allem anderen, sei es wirklichen oder bloß möglichen, Dasein als von ihm abhängigen unterscheidet. Im Begriff der Persönlichkeit an und für sich liegt weder das Eine noch das Andere; also ist Beides gleich möglich. Persönlichkeit ist demnach nicht nothwendig Endlichkeit, Absolutheit und Persönlichkeit sind nicht nothwendig sich ausschließende Begriffe, womit aber freilich der positive Beweis für die Persönlichkeit Gottes noch nicht erbracht ist.

Was nun aber weiter Spinoza's Beweisführung, daß in Gott nicht Verstand und Wille angenommen werden können, betrifft, so muß man doch fragen: warum kann der Wille nur als Zustand des Verstandes, warum kann er nur als Einzelwille gedacht werden, warum kann es nur einen abhängigen, endlichen Willen geben, warum soll ein unabhängiger, absoluter Wille unmöglich sein? Auf alle diese Fragen erhalten wir gar keine Antwort. Spinoza hat nur die einzelnen menschlichen Willensbewegungen im Auge, und von diesen aus zieht er den Schluß, daß der Wille von dem göttlichen Wesen zu negiren sei. Woher hat er aber dazu die Berechtigung? Im Begriffe des Willens an sich liegt weder Abhängigkeit noch Unabhängigkeit, so wenig als im Begriff der Persönlichkeit. Nicht besser steht es mit der Behauptung, daß Gott Verstand abgesprochen werden müsse. Warum muß

*) Fichte, über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in seinem und Niethammer's philosophischem Journal, VIII., 1., S. 16, Strauß, Glaubenslehre, I., S. 504—506.

denn der Verstand durchaus endlicher Natur sein wie Bewegung und Ruhe in ihrem Wechsel? Spinoza setzt ja selbst das Denken als ein nothwendiges Prädicat Gottes. Was soll man aber unter dem Denken Gottes begreifen, wenn nicht ein bewußtes? Ist das nicht ein Ungedanke! Consequenter Weise müßte Spinoza das Denken als Prädicat Gottes überhaupt aufgeben. Von allen Seiten kommt man von Spinoza's Bestreitung der Persönlichkeit Gottes nicht zu einem absoluten Wesen, sondern zu einem Nichts.

Nicht zutreffender sind die Aufstellungen Feuerbach's. Er rühmt sich zwar einer so einleuchtenden Beweisführung, daß dieselbe für ein größeres Publicum als das der Gelehrten geeignet sei. Diese Meinung ist jedoch Trug. Schon unmittelbar erhält man nicht den Eindruck des Einleuchtenden, sondern den des Gekünstelten und Gezwungenen, und die Kritik kann diesen Eindruck nur bestätigen. Feuerbach's Angriff auf den Gottesbegriff soll zugleich eine philosophische Erklärung der Religion sein. Wie wenig ist ihm aber diese gelungen! Das erste Moment in der Bildung des religiösen Glaubens soll darin bestehen, daß der Mensch seinen individuellen Verstand vom allgemeinen Wesen des Verstandes trennt und dieses als Gott hypostasirt. Welche Verkehrtheit, hierin den Anfang der Religion zu sehen! Zwischen dem individuellen Denken als beschränktem und dem Denken nach seinem allgemeinen Wesen einen bestimmten Unterschied zu machen und durch diese Unterscheidung einen Zwiespalt in sich selber zu empfinden, das erfordert doch schon eine höhere geistige Ausbildung. Religion aber findet sich bekanntlich auch auf den niedersten Culturstufen. Wäre dies der Anfang der Religion, so müßte er sich trotz aller späteren Abirrungen doch noch in allen Religionen erkennen lassen. Was aber haben die niedersten Religionen des Fetischismus und des Götzendienstes mit der Anschauung des objectiven Wesens des Verstandes zu thun! Muß doch Feuerbach selbst zugestehen, daß das Bewußtsein der Beschränktheit des menschlichen Verstandes noch kein religiöses Bewußtsein ist, und sich deshalb nach einem andern Inhalt des religiösen Bewußtseins umsehen. Wenn er nun als solchen Inhalt das moralisch vollkommene Wesen findet, so ist er allerdings auf der richtigen Spur. Wie reimt sich aber damit die Herleitung der Religion aus dem Egoismus! Wie soll der rein selbstsüchtige Mensch dazu kommen, sich einen Gott als das absolut

vollkommene moralische Wesen zu denken, einen Gott, der die Liebe ist, das Gegentheil der Selbstsucht! Wie steht dazu Feuerbach's Fundamentalsatz: Der Mensch sieht in der Religion sein eigenes Wesen als Gott an! Einen stärkeren Widerspruch wird man nirgends entdecken können. Die Auffassung Gottes als des Heiligen ist eben der stärkste Beweis dafür, daß es grundfalsch ist, in der Selbstsucht die Quelle der Religion zu suchen. Wohl ist es ganz richtig, daß die Religion hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, praktisches Verhalten ist, daß es sich in ihr wesentlich um die Befriedigung des menschlichen Selbst handelt. Das gilt von allen Religionen, auch vom Christenthum, das eben auf die Frage: was soll ich thun, daß ich selig werde? die thatsächlich befriedigende Antwort gibt. Das Selbst, das in der Religion befriedigt sein will, ist aber nicht das egoistische, das niedere, das sinnliche Selbst, sondern es ist die höhere, ideale Seite des Menschen, deren Befriedigung in keine Collision tritt mit den Interessen Anderer, die darum nicht egoistischer Art ist. Für Feuerbach gibt es freilich kein solch höheres Selbst im Menschen. Aber gerade der Umstand, daß er in seine Religionsauffassung den Begriff Gottes als des Heiligen aufzunehmen sich genöthigt sieht, hätte ihn darauf leiten können, daß das menschliche Selbst eine höhere, nicht egoistische Art an sich hat, sonst würde der Mensch zum Gedanken Gottes als des Trägers aller moralischen Vollkommenheit gar nicht kommen. Um Befriedigung des Selbst handelt es sich in der Religion; aber diese kann nur dadurch erlangt werden, daß der Mensch durch Bekämpfung seines niederen, selbstsüchtigen Wesens sein wahres Wesen findet. So wenig es begründet ist, wenn Feuerbach den Menschen nur als sinnliches Wesen auffaßt, ebensowenig hat er endlich ein Recht zu der Behauptung, das Sein Gottes, wie es in der Religion angenommen werde, sei nur sinnliches Sein, und alle göttliche Eigenschaften nur gesteigerte sinnliche Eigenschaften. Darüber können wir rasch wegkommen. Diese Aufstellungen ruhen lediglich auf dem ganz falschen Satze, daß es überhaupt nur sinnliches Sein gebe. Wir haben dagegen in unserm ersten Theile in der Ueberwindung des Materialismus mit hinlänglicher Sicherheit erkannt, daß es allerdings geistiges Sein gibt. Steht aber dies einmal fest, so wird man sich an den Eigenschaften Gottes selbst da nicht stoßen, wo sie der Anschaulichkeit wegen in sinnlichen Bildern dargestellt werden.

7.

Wir haben also sowohl das Ungenügende der bisherigen Begründung und Entwicklung des Gottesbegriffs erkannt als auch die Unstichhaltigkeit der auf denselben gemachten Angriffe. Die letzteren haben nur dadurch eine Berechtigung, daß es seither nicht gelungen ist, einen wissenschaftlichen Gottesbegriff festzustellen. So leicht es aber ist, die bisher in Theologie und Philosophie aufgestellten Gotteslehren umzustoßen, so ist damit noch nicht bewiesen, daß der Gottesbegriff ganz aufzugeben ist. Was gegen denselben als solchen, abgesehen von der Begründung und Entwicklung, die er in den bisherigen wissenschaftlichen Versuchen gefunden hat, vorgebracht wird, haben wir als unstichhaltig erkannt, und ganz besonders schwach erscheinen die Angriffe, wenn sie sich an die positive Aufgabe machen, zu erklären, wie im menschlichen Geiste die Gottesvorstellung entsteht, oder wenn sie an die Stelle des theistischen und christlichen Gottesbegriffes einen abstracten philosophischen Allgemeinbegriff setzen wollen; hier verwickeln sie sich nicht minder in Widersprüche, als sich solche bei den Anhängern des theistischen Gottesbegriffes finden. Die Hauptschwäche der letzteren aber besteht darin, daß sie das reale Sein Gottes nicht zu erweisen vermögen, damit fehlt natürlich für alles Weitere das Fundament.

Nur auf dem Wege, den wir betreten haben, um zum Absoluten zu gelangen, ist die Schwierigkeit zu überwinden. Wir haben das Absolute nicht als bloße Idee kennen gelernt, der kein wirkliches Sein entspricht, sondern als real existirend und im menschlichen Geiste sich kundgebend. Wir haben das Absolute in lebendiger Manifestation in uns im Gewissen, wo es zunächst sich dem Gefühle einprägt, weiter aber in das Bewußtsein tritt als Gegenstand der Wahrnehmung und der mehr oder weniger bestimmten Erkenntniß. Es gibt sich kund in der Form eines unser gesammtes Leben normirenden höchsten Gesetzes, macht als solches schon auf das Gefühl den Eindruck des Unbedingten, bringt ebendeshalb in Verbindung mit der unserm Denken und Fühlen innewohnenden Idee des Absoluten die Ahnung der Realität des Absoluten hervor und wird endlich vom wissenschaftlichen Denken durch ein analytisches Urtheil nach der Weise seines Wirkens wie nach seinem Inhalte als das real existirende Absolute erkannt.

Steht uns aber einmal die Realität des Abſoluten feſt, ſo muß es auch nach ſeinem Weſen für uns irgendwie Gegenſtand der Erkenntniß werden können. Wenn das Daß erkannt iſt, kann auch das Was für uns nicht unerkennbar ſein. Nicht zwar folgt aus der Gewißheit der Exiſtenz eines Gegenſtandes, daß derſelbe nach allen Seiten zu unſerer vollen Erkenntniß muß gelangen können. Aber ſchlechthin unerfaßbar kann uns ſein Weſen nicht ſein. In irgend einer Weiſe und bis zu einem gewiſſen Grade muß er erkannt werden können. Welcher Art unſere Erkenntniß desſelben iſt, ob anſchaulich oder abſtract, und wie weit er von uns erkannt wird, das hängt erſtens von der Art ab, wie er zu unſerer Kenntniß kommt, und zweitens von den Geſetzen unſeres Denkens ſelbſt.

So wollen wir denn aus der Art der Kundwerdung des Abſoluten und aus der Beſchaffenheit unſeres Erkennens zeigen, ob und wieweit Gott erkennbar iſt, darnach den Begriff des Abſoluten nach ſeinen einzelnen Momenten entwickeln und die Beſtimmungen der chriſtlichen Gotteslehre damit zuſammenhalten.

Dies führt uns wieder auf eine erkenntnißtheoretiſche Unterſuchung. Einer ſolchen wären wir nur dann enthoben, wenn über die Natur der menſchlichen Erkenntniß, deren verſchiedene Arten, ihren Umfang und ihre Grenzen in der Philoſophie volle Sicherheit und Klarheit beſtünde. Dies iſt aber nicht der Fall. Außer den allgemeinen Geſetzen der formalen Logik, über die man längſt im Reinen iſt, ſteht in dieſem Gebiete nichts feſt. So nahe es liegt, das Erkennen ſelbſt zum Gegenſtande der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu machen, ſo hat doch erſt die Philoſophie neuerer Zeit dieſe Aufgabe übernommen. Die Unterſuchung iſt im Gang, aber keineswegs zum Abſchluß gebracht oder demſelben auch nur nahe. Was das Weſen des Erkennens ſei, wie der Proceß des Erkennens ſich vollziehe, welches ſein Umfang und ſeine Grenzen ſeien, ob ihm objective oder nur ſubjective Wahrheit zukomme, dies Alles ſind noch ſchwebende Fragen. So wenig Sicheres iſt hierin gewonnen, daß die gebräuchlichſten Ausdrücke zur Bezeichnung verſchiedener Erkenntnißweiſen, wie Anſchauung, Vorſtellung, Begriff, in verſchiedenem Sinne genommen oder gar ohne Unterſcheidung durcheinander geworfen werden. Bei dieſem Stande der Sache müſſen wir eine Löſung derjenigen erkenntnißtheoretiſchen Fragen verſuchen, welche für die Entſcheidung der Frage der Erkennbarkeit

oder Unerkennbarkeit Gottes von Belang sind. Diese Fragen sind aber die nach den Hauptarten der Erkenntniß, nach den Acten, in welcher in jeder derselben das Erkennen sich vollzieht, und nach dem Gebiete, in welchem jede Erkenntniß thätig ist, mit welch' letzterer Frage die nach der Grenze des Erkennens zusammenfällt. Auf diese drei Fragen haben wir uns zu beschränken; die Behandlung gerade dieser ist aber unerläßlich. Denn wenn wir uns über die Gotteserkenntniß, ihr Wie und Wieweit klar werden wollen, müssen wir vor Allem die Erkenntniß nach ihren Hauptarten charakterisiren; dies führt aber nothwendig zu den weiteren Fragen nach den Erkenntnißacten und dem Erkenntnißgebiete. Haben wir dies in's Reine gebracht, so läßt sich nach der Art der Kundgebung des Absoluten in unserm Geiste unschwer bestimmen, welcher Art unsere Gotteserkenntniß ist, wie sie zu Stande kommt und wie weit sie reicht. In dieser Untersuchung müssen wir bei der Unklarheit, die über den erkenntnißtheoretischen Problemen schwebt, und der Verschwommenheit, mit welcher die zur Sprache kommenden Begriffe gebraucht werden, eine ganz besondere Achtsamkeit haben auf bestimmte Fixirung und reine Sonderung der Begriffe; wir haben durch psychologische Untersuchung die Erkenntnißmomente zu eruiren und dafür ganz bestimmte Bezeichnungen zu wählen.

Es ist unmöglich, das Wesen der Thätigkeit unseres Geistes, die sich in Denken, Erkennen, Bewußtsein äußert, durch eine eigentliche Definition zu bestimmen. Alle Versuche, dies zu leisten, sind auch mißglückt. Was ist z. B. damit erreicht, wenn Hegel das Bewußtsein als den Act definirt, durch welchen der Geist sich als sich zu sich und zu Anderem verhaltend für sich setzt? Damit ist ganz gewiß für Niemanden eine Erklärung des Bewußtseins gegeben. Oder was soll es helfen, wenn Ulrici alles Erkennen als die unterscheidende Geistesthätigkeit faßt? Daß in der Erkenntnißthätigkeit eine Unterscheidung sich vollzieht, das ist freilich richtig. Aber mit dieser Bestimmung ist doch nicht das ganze Wesen des Erkennens und des Bewußtseins getroffen. Alle solche Erklärungen müssen, wenn sie auch das eine oder andere richtige Moment enthalten, deshalb ungenügend und unzutreffend sein, weil, um das Erkennen zu definiren, man aus dem Erkennen selbst heraustreten müßte, was eben unmöglich ist.*) Das Erkennen, das

*) Vgl. auch Horwicz, psychologische Analysen auf physiologischer Grund-

Bewußtsein ist ein Factum, von dem alle erkennende Thätigkeit ausgeht, das als solches Factum einfach anzuerkennen, aber in seinem Wesen nicht zu bestimmen ist. Aber ohne eine wissenschaftliche Definition ist es für einen Jeden unmittelbar deutlich, was das Erkennen ist. Will man es gegenüber Anderem, gegenüber dem Unbewußten prädiciren, so kann dies nur gleichnißweise geschehen durch das Bild des Lichtes.*) Der bewußte Zustand, die erkennende Thätigkeit, das ist die Lichtseite unseres Geistes gegenüber dem unbewußten Geistesleben. Innerhalb dieser Lichtseite des Geistes können deren einzelne Momente wie das Denken, das Erkennen, das Bewußtsein gegen einander abgegrenzt und bestimmt werden. Ueber das Licht selber aber können wir unmöglich hinauskommen.

Denken, Erkennen und Bewußtsein gegen einander zu bestimmen, ist hier nicht des Orts. Wir haben nur vom Erkennen zu reden.

Nennt man die Fähigkeit des Geistes, Licht in sich zu erwecken, zu verbreiten, zu erhalten, den Intellect, so ist das Erkennen zu bestimmen als die Thätigkeit des Intellects nach ihrem ganzen Umfange, mit Einschluß des Erfolges. Diese Thätigkeit scheidet sich nun in zwei bestimmt von einander getrennte Arten, wie dies für jedes reflectirende Bewußtsein deutlich ist. Unser Erkennen ist entweder intuitiv oder abstract. Die erste Art des Erkennens besteht darin, daß der erkennende Geist die Erscheinungen, wie sie ihm entgegentreten, in sich aufnimmt und in seinem eigenthümlichen Lichte zu Bildern gestaltet. Für diese Erkenntnißart gebraucht man gewöhnlich die Bezeichnung: Anschauung. Dieser Ausdruck ist nicht unzutreffend. Da das ganze Erkenntnißleben unseres Geistes nur durch das Bild des Lichtes deutlich zu machen ist, so ist es ganz

---

lage, 1872, S. 211. 217. Richtig bemerkt Horwicz gegen Ulrici: „Wenn wir nur wüßten, was Unterscheiden ist und die Definition dieses Begriffes nicht wieder das Bewußtsein voraussetzte!"

*) „Wenn es das erste unergründliche Wunder zu nennen ist, daß überhaupt eine Welt wirklich geworden, daß sie entstanden, erschaffen sei, so ist es das zweite, ebenso nur überhaupt anzuerkennende, in seinen Folgen zu betrachtende und in seinem Entstehen ebenso wenig zu ergründende, daß es ein Bewußtsein gibt." Carus, Psyche, 2. Aufl., S. 103. „Was würde dann sein, wenn Bewußtsein nicht wäre? Alles Dasein läge dann in ewiger Nacht begraben. Wir können uns in diesem Falle ohne die Bilder von Hell und Dunkel nicht ausdrücken. Wir empfinden den Zustand des Wachens oder Bewußtseins als eine innere Helligkeit." Fortlage, Psychologie, Bd. I., S. 63.

entsprechend, daß in diesem Gebiete die Terminologie vom Licht und dem, was mit diesem zusammenhängt, entnommen wird. So redet man mit Vorliebe von Bild, von Strahlenbrechung, von Klarheit u. s. w. In diese Terminologie paßt es nun auch, daß für die erkenntnißmäßige Aufnahme der dem Geiste sich darbietenden Erscheinungen das Wort „Anschauen" gebraucht wird. Die Präposition „an" bedeutet dabei, daß der Inhalt des Geschauten sich zum erkennenden Geiste als Object verhält. Der Ausdruck hat nur insofern etwas Irreführendes, als man bei der Anschauung in der Regel nur an sinnlich wahrnehmbare Gegenstände denkt. Die Erkenntnißart, von der wir reden, ist aber darauf nicht beschränkt. Unsere Erkenntnißthätigkeit verhält sich aufnehmend nicht allein gegenüber der äußeren Erscheinungswelt, sondern auch gegenüber der inneren Welt unseres Geistes. Man könnte nun, um eine zutreffendere, eine umfassende Bezeichnung zu erhalten, von dem bildlichen Ausdruck abgehen und diese Erkenntnißart die receptive nennen. Damit wäre aber der charakteristische Unterschied zwischen der einen und der andern Erkenntnißweise nicht getroffen. Denn erstens verhält sich der Geist in der ersten Erkenntnißart nicht rein receptiv; da er ja das in die Erkenntniß Aufgenommene zu etwas ganz Anderem gestaltet, eben zu einem geistigen Bilde, was nur durch geistige Productionskraft geschehen kann. Zweitens ist die abstracte Erkenntnißart nicht rein productiv, denn auch diese kann in ihren Begriffen u. s. w. nur verarbeiten, was sie empfangen hat. Beide Erkenntnißarten sind sowohl receptiv als productiv. Es bietet sich für die erste Art der erkennenden Thätigkeit kein anderer Ausdruck dar als ein bildlicher, von der Sehthätigkeit entliehener. Da aber der Terminus „Anschauen" nicht ganz entspricht, müssen wir uns nach einem andern umsehen. Nun faßt das Wort Intuition gerade das in sich, was dem „Anschauen" fehlt. „Intueri" heißt nicht nur anschauen, sondern auch hineinschauen, es eignet sich dieses Wort darum als Ausdruck nicht nur für die Betrachtung äußerer Objecte, sondern auch für das Bewußtwerden der Zustände unseres Geistes. In der Regel wird auch für letzteres der Terminus „Intuition" gebraucht. Da aber der Etymologie nach die Intuition nicht auf das Innewerden der Vorgänge, Zustände u. s. w. unseres Innern beschränkt ist, sondern die Anschauung der von außen sich bietenden Erkenntnißobjecte auch in

sich befaßt, so bezeichnen wir die ganze erste Erkenntniß als die intuitive.

In dieser Erörterung ist schon kurz angegeben, daß das Gebiet der intuitiven Erkenntniß ein doppeltes ist: die sinnliche Erscheinungswelt und die Welt unseres Geistes. Jene befaßt nicht nur das Sinnliche für sich, sondern auch alles Geistige, soweit es in sinnliche Form tritt, und nicht nur das, was wir mit unsern eigenen Sinnen wahrnehmen, sondern auch alle äußeren Erscheinungen und Vorkommnisse, die uns von Andern mitgetheilt werden; auch von diesen letzteren machen wir uns vermöge der Phantasie dasselbe geistige Bild wie von dem, was vor unsern Augen vorgeht. Zur Welt unseres Geistes gehören die Formen der Anschauung: Raum und Zeit, die nicht nur außer uns liegen, sondern unserm Geiste immanent sind und alle äußere Anschauung möglich machen; ferner die Gesetze unseres Denkens, die Ideen, die unserer ganzen Lebensbethätigung als Leitsterne vorleuchten, die Zustände unseres Bewußtseins, unsere Gefühle, Triebe, Strebungen, plötzlich in uns aufleuchtende Gedanken.

In dem ersteren Bereiche, dem der äußeren Welt, ist das vollendete Product der intuitiven Erkenntniß die Vorstellung. Bei dieser haben wir uns etwas aufzuhalten. Die Frage, was man unter Vorstellung zu verstehen hat und in welchem Verhältnisse sie zum Begriffe steht, ist durch Hegel für die Gotteslehre von der größten Wichtigkeit geworden. Hegel hat zwischen dem Vorstellen als einer niederen Stufe des Erkennens und dem Denken im vollen Sinne, dem speculativen Denken unterschieden. Während dieses mit reinen Begriffen arbeitet und diese in ihrem Zusammenhang und ihrer Einheit, ebendamit das Allgemeine erkennt, ist es das Eigenthümliche der Vorstellung, daß sie nur in sinnlichen Bildern erkennt und für sie daher das Allgemeine in sinnlich Getrenntes, in Einzelnes, in einzelne Gestalten und geschichtliche Vorgänge sich scheidet. Wie nun das Christenthum überhaupt, so wie es in der heiligen Schrift erscheint, als ein in geschichtliche Vorgänge und einzelne Lehren getrenntes Sache der Vorstellung ist, so auch die Bestimmungen der urkundlichen christlichen Gotteslehre; Gott wird hier aufgefaßt als ein Einzelwesen gegenüber den andern Einzelwesen, ausgestattet mit einer Reihe einzelner Eigenschaften. Diese Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff und deren

Anwendung auf die christliche Gotteslehre ist in der liberalen Theologie stehend geworden. Aber während Strauß in seiner Glaubenslehre von ihr aus eine im Laufe des wissenschaftlichen Fortschrittes sich vollziehende Zersetzung und schließliche Aufhebung des vorstellungsmäßigen christlichen Gottesglaubens durch das Denken nachzuweisen suchte, sind Andere bestrebt, dem Vorbilde Hegel's selbst folgend, die inhaltliche Identität der christlichen Gottesvorstellung und des wissenschaftlichen Gottesbegriffes darzulegen, dem Gottesglauben die Form der Vorstellung abzustreifen und ihn in die Form des reinen Gedankens zu erheben. Diese Vermittlung, die charakteristisch ist für unsere Fortschrittstheologie, ist in neuester Zeit mit viel Scharfsinn und Gründlichkeit durchzuführen versucht worden von Biedermann und Lipsius in ihren dogmatischen Lehrbüchern, von beiden aber mit ungenügendem Erfolge. Gemeinsam ist ihnen der Begriff der Vorstellung als eines geistigen Inhaltes in sinnlicher Form, gemeinsam ist ihnen weiter die Behauptung, daß die Bestimmungen der christlichen Gotteslehre, wie sie in Bibel und Kirchenlehre niedergelegt sind, dem vorstellenden Erkennen, dem sinnlichen Bewußtsein angehören, gemeinsam ist ihnen daher endlich, daß sie den christlichen Gottesbegriff durch die Verstandeskritik auflösen. Biedermann sucht nun aber den in seiner Vorstellungsform aufgelösten Gottesbegriff in die reine Gedankenform zu bringen und so wissenschaftlich zu sichern. Lipsius dagegen ist überzeugt, daß dieser Lösungsversuch des Problems mißlingen muß; nach ihm kommt die Verstandeskritik der Gottesvorstellungen nur zu negativen Begriffen; soll Positives über Gott ausgesagt werden, so kann dies nur in der Form der Vorstellung geschehen; die Aufgabe der Speculation kann nur die sein, die Sprache der Vorstellung zu läutern, wobei sie sich immer bewußt bleiben muß, daß man aus dem Vorstellen nicht herauskommt. Ja, auch Biedermann vermag sich nicht von der Vorstellung als der natürlichen Form des religiösen Bewußtseins zu trennen und gibt deshalb auch die Persönlichkeit Gottes, obgleich nach ihm dieser Begriff Gott verendlicht, nicht auf, denn „die Persönlichkeit ist die adäquate Vorstellungsform für den theistischen Gottesbegriff, d. h. für den, welcher alle essentiellen Momente der Gottesidee in den Begriff des absoluten Geistes zusammenfaßt".*) Gegenüber dieser schwanken-

*) Dogmatik, S. 646.

den Haltung muß man doch fragen: wenn die Gotteserkenntniß ihrer Natur nach nur vorstellender Art ist, das eigentliche Denken aber dieses vorstellende Erkennen aufheben muß, ist es dann nicht für das wissenschaftliche Denken einfach geboten, den Gottesgedanken aufzugeben? Und ist dies nicht doppelt geboten, wenn, wie dies bei unsern beiden Dogmatikern der Fall ist, für die reale Existenz des Objectes des Gottesglaubens jede Gewähr fehlt? Oder besteht vielleicht der angenommene Widerspruch zwischen Vorstellen und Denken nicht, und ist etwa das religiöse Erkennen seinem Ursprung und seiner Natur nach nicht vorstellendes Erkennen? Wir wollen sehen.

Das Wort „Vorstellung" ist eines jener vielen mehrdeutigen Wörter, welche bald in einem allgemeineren bald in einem specielleren Sinne gebraucht werden. Nach dem allgemeineren Sinne nennt man alle Erkenntniß ohne Unterschied Vorstellung.*) Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß das Wort in diesem ausgedehnten Verstande angewendet werden kann. Denn in jeder Art von Erkenntniß, ob sie intuitiv oder abstract sei, wird ein Objectives dem Subjecte gegenübergestellt, vor dasselbe gestellt. Ebensowenig aber ist dagegen etwas einzuwenden, den Begriff Vorstellung auf eine bestimmte Art von Erkenntniß einzuschränken. Nur muß man dann auch consequent sein und nicht in verworrener Weise von Vorstellung bald in dieser bald in jener Bedeutung reden. Uns an die specielle Bedeutung zu halten, dazu sind wir schon durch die für die Theologie so wichtig gewordene Hegel'sche Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff veranlaßt. Aber auch die Erkenntnißtheorie selbst fordert die Beschränkung des Begriffes Vorstellung auf eine bestimmte Klasse von Erkenntnissen, die hinlänglich charakteristisch unterschieden ist, um einen eigenen Namen zu erheischen, für welche es aber keinen andern Terminus gibt als eben „Vorstellung". Es spricht weiter auch der allgemeine Sprachgebrauch dafür, der, obwohl er Vorstellung im engeren und im weiteren Sinne häufig vermengt, doch wenigstens vorwiegend eine

*) Dieser Begriff von Vorstellung ist auch der von Schopenhauer festgehaltene. Gleichwohl muß er wenigstens die Unterscheidung machen zwischen „primärer" und „secundärer" Vorstellung oder auch zwischen einfacher Vorstellung und Vorstellung von der Vorstellung. Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II., S. 76.

bestimmte Art von Erkenntniß als Vorstellung bezeichnet, nämlich das geistige Bild des sinnlich Erscheinenden. Es handelt sich nur darum, diesen Begriff nach unten und oben sowie seitwärts gehörig abzugrenzen.

Nach unten grenzt sich der Begriff der Vorstellung von den diese vorbereitenden Erkenntnißstufen der Empfindung und der Wahrnehmung ab. Unter Empfindung versteht man die einfache Aufnahme des Nervenreizes in die Seele. Die Wahrnehmung bezieht den Reiz auf einen äußeren Gegenstand, der ihn verursacht. Die Empfindung ist rein subjectiv, die Wahrnehmung ist Bewußtsein eines Objectes.

Mit der bloßen Wahrnehmung ist aber das Object noch nicht im specifischen Sinne zum geistigen Eigenthum geworden. Die Wahrnehmung ist kein rein geistiger Act, sondern sie ist ein physisch-geistiger Proceß. Sie besteht in dem Gewahrwerden des auf die Sinnesnerven wirkenden Gegenstandes. Sobald der Sinnenreiz aufhört, hört deshalb auch die Wahrnehmung auf; sie ist also vorübergehender Natur. Damit hängt ein weiterer Mangel zusammen. Der Wahrnehmung fehlt nämlich die Formbestimmtheit, welche die Erkenntniß verlangt. So lange ein Gegenstand nur von uns wahrgenommen wird, haben wir nur nach allgemeinen, unbestimmten Umrissen ein Bewußtsein von ihm; aber in seinen bestimmten Formen, durch welche er von anderen Erscheinungen unterschieden ist, ist er damit noch nicht erkannt. Dies rührt eben daher, daß dieser Gegenstand noch nicht das Object der rein geistigen, der activen Erkenntnißthätigkeit geworden ist, welche sich gerade im Unterscheiden, im Trennen des zu Trennenden und Vereinigen des zu Vereinigenden vollzieht.

Soll also ein der Sinnenwelt angehöriges Object von unserer Erkenntniß angeeignet werden, so bedarf es rein geistiger Activität. Durch diese wird erstens, da sie unterscheidet, trennt und vereinigt, die Erscheinung in bestimmte Form gebracht. Diese Form ist aber, da es sich nur um die erkenntnißmäßige Aufnahme des Gegebenen handelt, nicht eine im Geiste selbst liegende, die er von sich aus den Gegenständen aufprägte, sondern die, in welchen die Dinge selbst erscheinen. Der Geist stellt die den Erscheinungen eigenthümliche, also die sinnliche Form fest, aber in geistiger Weise, das heißt: er schafft sich ein Bild von ihnen. Damit ist der wahrgenommene

Gegenstand zum geistigen Besitz geworden. Die so gewonnenen Bilder der sinnlichen Erscheinungen gehören darum dem Geiste für immer an. Sie schwinden zwar aus dem Bewußtsein, treten aber immer wieder, auch ohne Wiederkehr des äußeren Eindruckes, sei es unwillkürlich sei es willkürlich, in das Bewußtsein zurück.

Für dieses Product der Erkenntnißthätigkeit eignet sich nun im speciellen Sinn der Ausdruck Vorstellung. Denn erstens ist darin die geistige Activität ausgedrückt; Vorstellen bezeichnet eine freie Thätigkeit.*) Zweitens eignet sich dieses Wort ganz vorzüglich als Terminus für das geistige Bild von etwas außer dem Geiste Befindlichen. Es wird keines Beweises bedürfen, daß es nicht recht passen will, das Bewußtsein dessen, was ursprünglich dem Geiste angehört, Vorstellung zu nennen. Dagegen ist diese Bezeichnung ganz zutreffend für diejenige Erkenntnißart, in welcher das, was an sich dem Geiste von außen gegenübersteht, in seiner bestimmten Gestalt in das Licht des Bewußtseins tritt, vor den Geist gestellt wird.

Damit ist der Begriff der Vorstellung klar gefaßt und in seiner Bestimmtheit genau abgegrenzt. Das Vorstellen als Act ist die geistige Thätigkeit, welche das sinnlich Gegebene in seiner bestimmten Form abbildet, die Vorstellung als Product ist das Abbild selbst als bleibendes geistiges Eigenthum. Die Vorstellung ist sinnlich und geistig zugleich. Sie ist sinnlicher Inhalt und sinnliche Form, aber zum geistigen Bild erhoben.**)

*) Vgl. auch J. H. Fichte, Psychologie, I., S. 391: „Vorstellen bezeichnet am ursprünglichsten und am glücklichsten, was Kant Spontaneität nannte, um sie der Receptivität des sinnlichen Bewußtseins gegenüberzustellen, jene freie Thätigkeit des Geistes, welche das sinnlich Gegebene bewahrt, dann aber aus seiner Verdunkelung hervorruft und vor das Bewußtsein wieder hinstellt."

**) Dieselbe Erklärung des Begriffes Vorstellung gibt, der Sache nach, wenn auch in ganz anderer Form, Biedermann, Dogmatik, S. 43: „Unter den Begriff des Vorstellens fassen wir alle Momente des Bewußtseinsprocesses zusammen, durch welchen das Ich die wahrgenommene sinnliche Objectivität, abgelöst von ihrem sinnlichen Dasein für sich außer dem Ich, aber als sinnliches Object seines Bewußtseins in sich setzt. Gegenstand des Vorstellens ist zunächst die sinnliche Wahrnehmungswelt außer dem Ich, ihm gegenüber; Inhalt desselben aber, oder die Vorstellung selbst, ist sinnlich Wahrgenommenes, aber abstrahirt von seiner Sinnlichkeit, abstrahirt in dem doppelten Sinne des Wortes: abgelöst vom Object und Act der sinnlichen

Wie sich in dieser bestimmten Fassung die Vorstellung nach unten scheidet von den ihr vorausgehenden receptiven Erkenntnißformen der Empfindung und der Wahrnehmung, so auch nach oben vom Begriffe als dem von aller sinnlichen Form abgezogenen, rein geistigen Elemente unseres Erkennens. Ebenso ist nun die Vorstellung von der Erkenntniß unserer Gefühle, Triebe, Ideen u. s. w., welche mit der Vorstellung zur intuitiven Erkenntnißart gehört, geschieden. Daß es von unsern Seelenzuständen keine Vorstellung gibt, versteht sich nach dem aufgestellten Begriffe von selbst. Unsere Gefühle und Triebe treten mehr oder weniger bestimmt in's Bewußtsein, sie werden, obgleich unserm Innenleben angehörend, uns gegenständlich, sie werden von uns wahrgenommen. Durch denkende Beobachtung derselben können wir ihr Wesen erkennen, Begriffe von ihnen bilden. Aber das Mittelglied zwischen Wahrnehmung und Begriff, die bei der Erkenntniß sinnlicher Gegenstände nothwendig ist, die Vorstellung, fehlt hier, weil die zu erkennenden Gegenstände nicht der Sinnenwelt angehören. Nur von einem Begriff der Vorstellung aus, der von dem unsrigen ganz verschieden ist, kann man dazu kommen, auch die Erkenntniß unserer geistigen Zustände als Vorstellung zu bezeichnen.*) Dasselbe gilt von Gedanken, die in uns aufleuchten. Sie treten mit größerer oder geringerer Klarheit auf und werden von dem discursiven begrifflichen Denken verarbeitet; aber vorgestellt werden sie nicht, weil sie nicht durch die Sinne vermittelt, sondern ursprünglich geistig sind. Es gilt endlich von den Formen, die als Gesetze unserer

---

Wahrnehmung und vom Ich in seinem Insichsein reproducirt, aber in einer von der sinnlichen Wahrnehmung abgenommenen Form: als innere Anschauung oder als geistiges Bild des Sinnlichen." Es ist für uns diese Uebereinstimmung mit Biedermann von Wichtigkeit, da wir uns im Folgenden ganz besonders mit ihm auseinanderzusetzen haben werden. Wir haben hier den gemeinsamen Ausgangspunkt.

*) So ist es z. B. bei Spir, Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie, 1873. Er redet von der Vorstellung innerer Zustände und behauptet, daß diese Zustände, Lust und Unlust, die Affectionen des Gemüths, die Willensregungen nur in Vorstellungen erkannt werden können. Dies hat aber einen ganz vagen Begriff von Vorstellung zur Unterlage. „Die Eigenthümlichkeit der Vorstellung besteht darin, daß Alles, was in ihr vorhanden ist, nicht einfach an sich, sondern als der Repräsentant von etwas Anderem existirt." S. 56. 57. 37.

Anschauung und unserem Denken zu Grunde liegen, und von den Ideen, welche die Normen unserer ganzen Lebensbethätigung sind. Sie wohnen von Anfang an unserm Fühlen, Denken und Wollen ein, sie kommen uns zunächst zum Bewußtsein bei einzelnen Zuständen und Thätigkeiten, und aus ihrer steten und in allem Wechsel wesentlich gleichen Wiederkehr gewinnen wir eine allgemeine Anschauung und einen Begriff von ihnen, aber keine Vorstellung. Selbst von Raum und Zeit haben wir keine Vorstellung; der einzelne bestimmte Raum und die bestimmte Zeit wird vorgestellt, von dem Raum und der Zeit als Anschauungsformen aber können wir, weil sie unbegrenzt sind, keine Vorstellung uns bilden, aber eine allgemeine Anschauung und aus dieser durch Abstraction den Begriff. Biedermann nun scheint die Vorstellung für eine nothwendige Erkenntnißweise auch gegenüber den Ideen zu halten. Er sagt nämlich: „Vorstellungen entstehen auch vom Denken des Ich aus, aus seiner Vernunft, indem es Ideen in sinnlicher Form anschaut ... Wie nun auch das Ich auf seinem von der sinnlichen Objectität ausgehenden empirischen Entwicklungsproceß des Bewußtseins zur Erzeugung von Ideen geweckt werden mag, es vollzieht sie in sich als seine Ideen in derjenigen Bewußtseinsform, in der es sonst überhaupt lebt; und zunächst geben auch diejenigen Vorstellungen, durch welche die Ideenbildung in ihm empirisch angeregt worden ist, die Form her, in der es dieselben sich vor seinem Bewußtsein objectivirt. So entstehen im Ich auf jeder Stufe seiner Entwicklung kraft seiner Vernünftigkeit Vorstellungen, welche vom Ich versinnlichte Anschauungen von Ideen sind, im Unterschiede von den zuerst betrachteten Vorstellungen als den verinnerlichten Bildern der Außenwelt. Ihrer Genesis nach sind diese beiden Arten von Vorstellung einander entgegengesetzt: diese gehen von der Sinnlichkeit, jene von der Vernunft des Subjects aus. Ihre psychologische Form als Vorstellung ist aber dieselbe.“*) In diesen Worten ist zwar nicht mit voller Bestimmtheit erklärt, daß die Ideen in der Weise der Vorstellung erkannt werden müssen. Aber doch ist dies unzweifelhaft der Sinn derselben. Schon die Parallelisirung der beiden Arten von Vorstellung spricht dafür, daß er die eine wie die andere für nothwendig im Erkenntnißproceß hält. Wäh-

*) S. 45.

rend man aber anfänglich allerdings glauben könnte, Biedermann meine nur, wer überhaupt in einer niederen, sinnlichen Bewußtseinsform lebe, bedürfe der Versinnlichung der Ideen in Vorstellungen, so wird diese Einschränkung im Weiteren bestimmt aufgehoben durch die Erklärung, auf *jeder* Stufe der Entwicklung bilde sich der Mensch kraft seiner Vernünftigkeit Vorstellungen von den Ideen. Biedermann's Behauptung ist also, einfach und klar ausgedrückt, die: Die sinnliche Vorstellung ist eine nothwendige Erkenntnißweise der Ideen; und dies *muß* er behaupten um die nothwendige Grundlage zu haben für die weitere Behauptung, die religiöse Erkenntniß müsse sich in der Weise der Vorstellung vollziehen. Diese Coordinirung der Vorstellung sinnlicher Gegenstände und der Vorstellung der Ideen steht aber ganz ohne Beweis da. Daß auch rein Geistiges ebenso wie das Sinnliche in sinnlichem Bild erkannt werden müsse, das sollte doch nachgewiesen werden. Biedermann unterläßt dies. Dagegen lehrt die Erfahrung, daß diese Theorie unrichtig ist. Nicht nur Leute wissenschaftlicher Bildung, die an begriffliches Denken gewöhnt sind, sondern die Menschen unserer Durchschnittsbildung und auch solche, die unter dieser Stufe stehen, befinden sich im bewußten Besitz der Ideen, ohne eine Vorstellung von ihnen zu haben. Nehmen wir z. B. die Idee des sittlich Guten, so hat gewiß ein Jeder, dem noch ein sittliches Streben und ein sittliches Urtheil innewohnt, wenn auch nicht gerade einen bestimmten Begriff, so doch eine allgemeine Anschauung von dem, was sittlich ist, und wendet diese in concreten Fällen mit ziemlicher Sicherheit an. Einer sinnlichen Vorstellung von dem, was sittlich gut ist, bedarf er aber dazu gewiß nicht. Daß von den Ideen sinnliche Bilder gemacht werden, das ist allerdings ganz wahr. Dies gehört aber nicht zur nothwendigen Erkenntniß derselben, das ist nicht die Sache der verarbeitenden Erkenntniß des im Geiste Gegebenen, sondern Sache der *gestaltenden Phantasie*. Diese Art von Vorstellung gehört deshalb mit dem Bilde der sinnlichen Erscheinungen, deren unser Geist zur Erkenntniß bedarf, nicht auf *eine* Linie.

Wir kommen nun zur zweiten Hauptart der Erkenntniß, zur *abstracten*, bei der wir uns nicht so lange aufzuhalten brauchen. Ihr Product und damit auch das Gebiet, in dem sie sich bewegt, sind die *Begriffe*. Die Begriffe entstehen einestheils durch Abstraction,

und daher wird diese Erkenntnißart die abstracte genannt. Die Begriffe sind aber abstract, nicht so, daß sie nur von den einen oder andern Merkmalen der Vorstellungen absehen, andere dagegen beibehalten, sondern sie sind es in dem Umfang, daß sie von allen Merkmalen, die den Vorstellungen wesentlich sind, absehen. Das Wesentliche der Vorstellung besteht darin, daß sie ein Bild ist von der Form eines Gegenstandes. Der Begriff aber sieht von der Form gänzlich ab. Wir können uns z. B. von einem Tische keine Vorstellung machen ohne seine Größe, seine Gestalt, die Form seiner Platte, die Form und Zahl seiner Füße.*) Wollen wir aber den Begriff des Tisches feststellen, so müssen wir dies Alles weglassen, und es ergeben sich als Momente des Begriffes, daß der Tisch ist eine horizontale, freiliegende Platte, welche in angemessener Weise gestützt ist und den Zweck hat, daß etwas darauf gelegt oder etwas darauf vorgenommen wird. Und wie die Begriffe gegenüber den Vorstellungen von der sinnlichen Form absehen, in welcher die Gegenstände erscheinen, so abstrahiren sie bei der Erkenntniß der Zustände, Acte, Normen unseres Innenlebens von den Eindrücken, in welchen diese von uns wahrgenommen werden.

Damit, daß man die Begriffe als Abstracta definirt, ist aber ihr Wesen noch nicht genügend bestimmt, und die Bezeichnung der begrifflichen Erkenntnißart als der abstracten ist daher keine ganz zutreffende, sie ist eine einseitige. Durch bloße Abstraction kommt man zu lauter negativen Ergebnissen. Die Begriffe aber, wenn sie richtige Begriffe sind, nicht hohle Schemata, wie solche bei Philosophen nicht selten anzutreffen sind, enthalten etwas Positives. Dieses Positive ist aber gegenüber den Vorstellungen und Wahrnehmungen ein Neues, das nicht in anschaulicher Weise ausgedrückt werden kann, weil es rein nur als Begriff, rein nur im Gedanken gefaßt werden kann.**) Die Begriffe bezeichnen gegenüber der Erscheinungsform das Wesentliche der Dinge, aber auf rein geistige

*) Vgl. Rumpel, philosophische Propädeutik, S. 11.

**) „Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist. Wir können daher nimmer eine anschauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Wesen erlangen, sondern auch nur eine abstracte und discursive." Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I., S. 46.

Weise. Sie sind darum das Element, in welchem das rein geistige Erkennen sich bewegt, und die geistige Thätigkeit, welche mit den Begriffen arbeitet, heißt „Denken" im specifischen Sinne.

Nachdem wir die beiden unterschiedenen Erkenntnißarten in ihrem eigenthümlichen Wesen bestimmt haben, müssen wir noch, um zur Feststellung des Gottesbegriffes hinlänglich vorbereitet zu sein, über das Verhältniß reden, in welchem die intuitive und die begriffliche Erkenntniß zu einander stehen. Da die Begriffe von den Erscheinungen, wie sie uns die Intuition bietet, abgezogen sind, so ruhen sie auf der Intuition; diese liefert für die Begriffe den Stoff. Alle Begriffe, wenn sie nicht leere Worte sind, gehen von inneren oder äußeren Anschauungen aus und lassen auf solche sich wieder zurückführen, wenn auch nicht alle unmittelbar, so doch mittelbar. Von den meisten Begriffen gilt es, daß sie nach allen ihren Momenten mit Beispielen zu belegen sind, daß das Allgemeinbild, welches der Begriff ist, mit concreten Bildern auszufüllen ist. Aber es gibt auch Begriffe, die, obwohl sie wie alle Begriffe von irgendwelcher Anschauung ausgehen, von so weitem Umfang sind, daß sie weder mit Vorstellungen noch mit einer andern Art von Anschauung gedeckt werden können. Wir bilden Begriffe nicht allein von einzelnen Vorstellungen, sondern von ganzen Klassen von Vorstellungen, ebenso abstrahiren wir von kleineren oder größeren Klassen von Begriffen einen Allgemeinbegriff. Es werden Begriffe gebildet durch Verbindung von Vorstellungen und Begriffen im Urtheile, und es werden wieder neue Begriffe gewonnen durch Schlüsse. Wir kommen so zu immer höheren, immer allgemeineren Begriffen. Wenn es sich nun darum handelt, Allgemeinbegriffe auf die Einzelbegriffe, von denen sie abstrahirt sind, und diese auf die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen und Vorstellungen zurückzuführen, so können wir vermöge der discursiven Natur unseres Denkens nur schrittweise verfahren. Wir können nicht die einzelnen Vorstellungen als einzelne in ihrer Gesammtheit *zugleich* in das Bewußtsein fassen, sondern nur die einen *nach* den andern. Nur im Begriff selber haben wir ihre Gesammtheit in Einem Bilde, und dieses könnte nicht in uns haften, wenn es nicht durch das Wort fixirt wäre. Aber auch diese discursive Reproduction des Anschauungsinhaltes eines Begriffes ist nicht bei allen Begriffen möglich. Sie kann nur da statthaben, wo der Anschauungsinhalt in unserem Ge-

sichtskreise liegt. Unser Gesichtskreis ist aber ein beschränkter, und wir haben Begriffe, die über die Schranken desselben hinausgehen. Z. B. wir schließen aus gewissen Erscheinungen, daß die Erde eine Kugel ist, wir wissen ferner, daß die Erde einen Umfang von 40,000 Km. hat; wir bilden daraus den Begriff der Erde als eines kugelförmigen Weltkörpers von diesem Umfang. Eine Vorstellung von dieser ungeheuern Kugel können wir uns unmöglich machen; wir haben nur die Vorstellung von einer Erdfläche, die wir übersehen können, d. h. nicht nur von der, welche wir etwa gegenwärtig übersehen, sondern auch von solchen, die wir schon früher übersehen haben, und solchen, die wir möglicherweise übersehen können und in der Phantasie anschauen, aber immer nur von einzelnen begrenzten. Wir haben ferner die Vorstellung einer Kugel von kleinerem Umfang, die Vorstellung eines Erdglobus. Die beiden Vorstellungen der Erdfläche und der Kugel vermögen wir aber in keiner Weise zu Einer Vorstellung zu verknüpfen.*) Gleichwohl steht uns aber der Begriff der Erde als eines kugelförmigen Weltkörpers fest. So gibt es noch eine Menge von Begriffen, die, wenn auch von Anschauungen ausgehend, doch nicht mit Anschauung ausgefüllt werden können. Dahin gehören besonders die unendlich großen Zahlen, mit denen die Mathematik, die Astronomie rechnet. Und solche Begriffe, obgleich sie rein unvorstellbar sind, sind reale Begriffe, und unser Denken operirt mit ihnen sicher und correct.

8.

Jetzt erst haben wir den festen Boden, auf dem wir die Frage über die Erkennbarkeit Gottes entscheiden können. Ueber das Daß der Existenz Gottes sind wir schon früher in's Klare gekommen. Wir haben erkannt, daß Gott seine unmittelbare Manifestation in

*) Herbert Spencer (Grundlagen der Philosophie, S. 26 f.) sagt, daß man sich von solchen Größen eine symbolische Vorstellung bilde, man verschmelze, so gut es eben gehe, die Wahrnehmung, die man von der Erdoberfläche habe, mit der Vorstellung einer Kugel. „So gut wir eben können", sagt Spencer. Wir können es aber gar nicht. Sobald wir die Erdfläche uns vorstellen, verschwindet die Vorstellung der Kugel, und umgekehrt. Wir vermögen beide Vorstellungen nicht in Eine zu vereinigen, bilden also nicht eine nur symbolische Vorstellung, sondern gar keine.

unserm Gewissen hat; dem in diesem sich aussprechenden Gesetze mußten wir durch analytisches Urtheil das Prädicat des Absoluten beilegen, das moralische Gesetz kündigt sich als Absolutes im menschlichen Geiste an. Durch Schluß vom Mikrokosmus auf den Makrokosmus mußten wir das Absolute, das sich im menschlichen Geiste kundgibt, für das Absolute schlechthin erkennen. Aus unsern erkenntnißtheoretischen Untersuchungen erhalten wir nun die Antwort auf die Frage, welcher Art unsere Gotteserkenntniß ist, womit auch die Grenze derselben bestimmt ist. Gott gibt sich uns in unserm Innern unmittelbar nur kund im Gewissen. Nur nach der Seite dieser seiner Bezeugung in uns steht Gott im Bereiche unserer Anschauung; als absoluter heiliger Wille wird er von uns innerlich wahrgenommen, und da die Wahrnehmung zur Intuition gehört, so ist also Gott, soweit er als ethisches Gesetz sich in uns manifestirt, Gegenstand der Intuition.*) Aber nach seinem vollen Begriff als das Absolute, der absolute Grund des Universums kann Gott von uns nicht angeschaut werden. Das Wesen Gottes ist für uns unanschaubar, darum auch unvorstellbar. Für die Vorstellung gibt es im Gebiete der Gotteserkenntniß gar keinen Platz. Auch von der göttlichen Manifestation im Gewissen, die wir wahrnehmen, von der wir also eine Intuition haben, gibt es keine Vorstellung, die ja nur in sinnlichen Formen schaut. Man kann von Gott in vorstellungsmäßiger Weise reden, kann Ausdrücke wie: Angesicht, Auge, Arm Gottes gebrauchen, muß aber dabei das Bewußtsein haben, daß man in bildlicher Weise redet. Solche Ausdrücke kommen von Gott auch in der heiligen Schrift äußerst häufig vor. Dabei verbietet sie aber in der bestimmtesten Weise die Vergleichung Gottes mit irgendwelchen sinnlichen Erscheinungen. Wird Gott im Ernste vorgestellt, so hat man keinen Gott mehr, sondern einen Götzen, und das ist gerade das Princip der falschen Religion, des Heidenthums, daß Gott in den Kreis der Vorstellungen herabgezogen wird. Wenn aber von Gottes Wesen auch keine Vorstellung möglich ist und überhaupt keine Anschauung, so liegt es

*) Von der Erfahrung göttlicher Eindrücke in der Andacht sowie von besonderer göttlicher Mittheilung muß hier abgesehen werden. Wir haben an diesem Orte von der Erkenntniß Gottes, wie sie sich aus der allen Menschen gemeinsamen natürlichen göttlichen Kundgebung und aus der natürlichen menschlichen Erkenntnißkraft bilden kann, zu handeln.

darum doch nicht außer dem Bereich unserer möglichen Erkenntniß. Wir haben ja überhaupt Begriffe, deren Inhalt wir uns unmöglich vorstellig machen können, die aber dennoch reale Begriffe sind, deren einzelne Momente wir uns zum klaren Bewußtsein bringen und die wir in der Wissenschaft mit Sicherheit anwenden. So kann also die Unvorstellbarkeit uns an der Erkennbarkeit nicht irre machen. Es kommt nur darauf an, ob wir auf richtigem Wege zu einem Begriffe gelangt sind. Ist dies der Fall, dann ist er Eigenthum unserer Erkenntniß, auch wenn ihm keine Vorstellung entspricht. Nun sind wir durch Urtheil und Schluß zum Begriff des Absoluten als real existirenden Wesens gekommen. Also steht uns dieser Begriff fest. Können wir Gott auch nicht vorstellen, so haben wir doch den Gedanken, den Begriff Gottes als des absoluten Wesens. Diesen Begriff können wir in seine Momente zerlegen und uns so zur klaren Erkenntniß bringen. Soweit reicht unsere natürliche Gotteserkenntniß, damit hat sie auch ihre Grenzen.

Damit fallen nun alle Einwände gegen die Erkennbarkeit Gottes hin. Sie treffen alle nur die Vorstellbarkeit. Wenn Herbert Spencer diese Einwände in den schon oben angeführten Sätzen darin zusammenfaßt, es sei ein Widerspruch sich Gott allein, und es sei ein Widerspruch, ihn sich in Verbindung mit Andern zu denken, es sei falsch, ihn sich als Eines oder als Vielfaches, als thätig oder als unthätig, als die Summe aller Existenzen oder als ein Theil derselben vorzustellen, so ist unschwer einzusehen, daß dies Alles seine Richtigkeit hat gegen die Vorstellbarkeit Gottes, nicht aber gegen den Begriff. Diese Widersprüche heben sich von unserer Unterscheidung zwischen Begriff und Vorstellung aus vollständig auf, eine Unterscheidung, welche freilich Spencer fremd ist, denn er mengt Begriff, Gedanke, Vorstellung als gleichbedeutend unter einander. Es ist allerdings ein Widerspruch, sich Gott als thätig vorzustellen, denn er wird dann als sinnlich beschränkt gedacht; wenn wir ihn dagegen als unthätig denken wollen, verlieren wir wieder den Begriff Gottes. Es ist weiter ganz richtig, daß wir uns Gott nicht als Eines und nicht als Vieles neben Anderem vorzustellen vermögen. Und so hat es seine Richtigkeit mit all' den Ausstellungen, die von Spencer gemacht werden, aber nur unter der Voraussetzung, daß wir uns Gott vorstellen müssen. Diese Voraussetzung ist aber, wie wir gesehen haben, irrig. Der

Begriff Gottes bleibt in seinem Rechte, auch wenn die Vorstellung Gottes unvollziehbar ist. Müßten wir wegen der Unvorstellbarkeit Gottes auch seinen Begriff aufgeben, so müßten wir uns auch aller der vielen anderen Begriffe entschlagen, deren Inhalt wir uns nicht vorstellen können und die uns doch unentbehrlich sind und wissenschaftlich feststehen.

Das gewonnene Resultat enthebt uns auch aller künstlichen Vermittlungsversuche zwischen Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit, zwischen religiöser Gottesvorstellung und philosophischem Begriff des Absoluten. Es seien hier noch einmal die Ansichten von Lipsius, Schramm und Biedermann kurz erwähnt. Nach Ersterem ist die Gotteserkenntniß stets eine vorstellungsmäßige, das Denken hat die Vorstellung allerdings zu reinigen, kommt aber für sich selbst nur zu negativen Resultaten, und die Gotteserkenntniß bleibt, sofern sie etwas Positives enthalten soll, stets in der Form der Vorstellung. In ähnlicher Weise sucht sich Schramm zu helfen. Eine wirkliche Gotteserkenntniß gibt es auch nach ihm nicht; die Philosophie kann das Absolute niemals erreichen; die Religion dagegen vermag eine Erkenntniß Gottes zu gewinnen, aber keine objective, sondern nur eine subjective, keine begriffliche, sondern nur eine vorstellende, näher symbolische. Biedermann stellt die religiöse Gottesvorstellung in stricten Gegensatz gegen den philosophischen Begriff des Absoluten. Das reine Denken muß alle Bestimmungen des religiösen Gottesgedankens als sinnliche aufheben. Gleichwohl haben wir keine Veranlassung, die Vorstellung Gottes aufzugeben, denn die Vorstellung ist die natürliche Form des religiösen Bewußtseins. Wir brauchen diese Ansichten nun keiner Beurtheilung mehr zu unterziehen. Es leuchtet unmittelbar ein, daß dies unglückliche Vermittlungsversuche sind, Ausgeburten der Verlegenheit. Sie führen richtiger Weise zu der Consequenz, alle Gotteserkenntniß aufzugeben und das Sein Gottes zu leugnen. Ist der Gottesgedanke keine wirkliche Erkenntniß, die vor dem Denken besteht, sondern nur eine sinnliche Vorstellung, dann hat ihn die Wissenschaft eben zu abrogiren. Wir haben dagegen, nachdem wir des objectiven Seins Gottes wissenschaftlich gewiß geworden, das Wie der Erkenntniß Gottes in ganz einfacher und klarer Weise bestimmt. Darnach ist eine anschauliche Erkenntniß Gottes unmöglich, die Vorstellung als die Erkenntnißform der sinnlichen An-

schauung ist die der Erkenntniß Gottes als des über allen Schranken der Sinnlichkeit hinausliegenden Absoluten geradezu widersprechende Erkenntnißweise. Wird Gott, der sich zunächst im Gefühle kund gibt, zum Object der Erkenntniß gemacht, so kann er nur im mehr oder minder klaren Gedanken erfaßt werden; der Gedanke aber in seiner wissenschaftlichen Bestimmtheit ist der Begriff. Damit ist auch alle Differenz zwischen religiöser und philosophischer Gotteserkenntniß überwunden. Das philosophische Denken ist kein anderes, als das auf die letzten Gründe zurückgehende Denken. Kommt dieses durch Betrachtung des moralischen Bewußtseins zum Begriff des Absoluten als real existirenden Wesens, so deckt sich dieser Begriff vollständig mit dem religiösen Gottesbegriff.

Die Uebereinstimmung endlich zwischen unserer Theorie von der Erkennbarkeit Gottes und der christlichen, in den biblischen Urkunden niedergelegten Lehre hierüber ist so augenfällig, daß sie nur der Erwähnung bedarf. Wie wir die Unanschaubarkeit Gottes neben der Erkennbarkeit Gottes behaupten müssen, so erklärt auch die Bibel, daß Gott erkannt, aber nicht angeschaut werden könne, und es liegt dieser Unterschied schon sehr deutlich ausgeprägt vor in der biblischen Betonung der Geistigkeit Gottes; der absolute Geist kann nur geistig erfaßt, aber nicht sinnlich vorgestellt werden.

9.

Versuchen wir es nun, den Begriff Gottes oder des Absoluten in seine einzelnen Momente zu zerlegen, um mit diesen die Bestimmungen der christlichen Gotteslehre zu vergleichen. Wir gehen dabei nicht, wie es allgemein geschieht, von dem menschlichen Geiste und seinen Eigenschaften aus, um nach der Analogie dieser das Wesen Gottes zu begreifen. Dieser Weg, den auch Biedermann geht, muß natürlich von allen denen eingeschlagen werden, denen das Absolute ein leeres Abstractum ist. Will man dieses Abstractum mit einem positiven Gehalte füllen, so muß man denselben, da er im Begriffe des Absoluten selbst nicht gegeben ist, anderswo gewinnen, und da erscheint allerdings der menschliche Geist als die geeignetste Quelle, aus welcher die positiven Bestimmungen über Gottes Wesen zu schöpfen sind. Man trügt sich aber damit. Wenn Einem der Begriff Gottes als des real existirenden absoluten Wesens nicht feststeht, so sind vom menschlichen Geiste

aus keine göttlichen Bestimmungen zu gewinnen. Man erreicht wohl Potenzirungen der menschlichen Geisteskräfte, aber keine absoluten Bestimmungen. Biedermann freilich bestreitet dies; er will aus der psychologischen Erfahrung einen Geistesbegriff ableiten, der durch Abstreifung des Momentes der Endlichkeit auf den Begriff des Absoluten paßt.*) Die Definition, die er vom menschlichen Geistsein aufstellt, ist nun allerdings der Art, daß sie, wenn das Moment der Endlichkeit negirt ist, mit Biedermann's abstractem Gottesbegriff harmonirt. Aber diese Definition selbst ist so leer, daß sie und das concrete Geistesleben des Menschen, statt sich zu decken, weit auseinanderliegen. Sie lautet nämlich: „Das Geistsein des Menschen besteht in dem actus purus, in welchem die Seele, das geistige Princip seines individuellen räumlich-zeitlichen Lebensprocesses, zum Für-sich-sein kommt und darin sich der Außenwelt und seiner eigenen sinnlichen Existenzbasis gegenüber als Ich, als wirklicher Geist, als für-sich-seiendes In-sich-sein verwirklicht."**)

Wir brauchen keinen Umweg zu machen, um die Wesensbestimmungen Gottes zu finden. Gott ist uns nicht ein hohler Allgemeinbegriff, den mit positivem Inhalte zu füllen man sich erst anderwärts umsehen muß. Gott ist uns das reale absolute Wesen, dessen Bestimmungen sich aus ihm selbst ergeben. Diese Bestimmungen sind ganz dieselben, welche den Inhalt der Idee des Absoluten bilden. Die Idee des Absoluten haben wir zum Begriff

*) „Was in diesem Begriff „absoluter Geist" für positive Aussagen über Gott enthalten und gegeben seien, das ist allerdings von der Erfahrung, nämlich vom menschlichen Geist ausgehend, zu gewinnen; jedoch nicht so, daß vorstellungsmäßig bloß der menschliche Geist in seinem aus der psychologischen Erfahrung abstrahirten Wesen via eminentiae in infinitum erweitert und der auf diesem Wege immer noch bleibende endliche Rest via negationis auch noch einfach verneint, damit aber in Wahrheit alles via eminentiae ausgesagte Positive doch wieder zur Uneigentlichkeit aufgehoben wird. Sondern: vorab ist auf dem Wege rationeller Analyse der psychologischen Erfahrung zu suchen und zu fixiren, was am Menschen sein Geist-sein in der Unterscheidung von dem andern Moment des Nicht-Geist-seins an ihm, durch das er endlicher Geist ist, ausmacht. Dadurch tritt klar aus einander, 1. worin das Wesen des Geistseins überhaupt, und 2. worin die Endlichkeit des menschlichen Geistseins besteht. Jenes ist nun vorab als positive Bestimmung des Geistseins Gottes festzuhalten." S. 632.

**) S. 633.

des real existirenden Absoluten, zum Begriff Gottes erhoben. Der Inhalt der Idee des Absoluten ist darum nun auch der Inhalt des Gottesbegriffes.

Die Idee des Absoluten enthält aber drei Momente, die uns nun die drei Grundbestimmungen des Wesens Gottes bilden.

Soweit die Idee des Absoluten unserm von Ursache zu Ursache weiterschreitenden Denken einwohnt, ist sie der Gedanke der absoluten Causalität. Daher ist Gott der letzte, Alles bedingende Grund des Daseins, die absolute Thätigkeit, diese aber als reales Wesen gedacht. Das absolut thätige Wesen ist weiter der absolute Geist oder das absolute Leben, was wir oben als die Grundbestimmungen der christlichen Gotteslehre kennen gelernt haben. Will man die Geistigkeit Gottes wieder in einzelne Momente zerlegen, so kommt man zu den Begriffen der Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht. Die beiden ersten drücken die Freiheit Gottes von den Schranken des sinnlichen Daseins, von Raum und Zeit, aus, dies aber in dem positiven Sinne, daß Gott nicht nur von jeder Einschränkung in Raum und Zeit frei ist, sondern selbst allen Raum und alle Zeit erfüllt. Die Behauptung, daß Ewigkeit und Allgegenwart der Vorstellung angehören und vom Denken aufzuheben seien, bedarf jetzt nach unserer Auseinandersetzung über Vorstellung und Begriff keiner Widerlegung mehr. Indem mit diesen Eigenschaften jedes bestimmte Wo und Wann bei Gott negirt wird, wird er eben als aller Vorstellbarkeit entrückt bezeichnet; das Alles umfassende und Alles durchdringende Wesen kann nicht vorgestellt, sondern nur gedacht werden. Wie mit Ewigkeit und Allgegenwart Gottes Unbeschränktheit in Raum und Zeit bezeichnet wird, so drückt die Allmacht seine Freiheit gegenüber den Einzelkräften des Universums aus; er ist durch keine Kraft beschränkt, bedingt und umschließt sie alle vielmehr selbst. In diesen Eigenschaften erscheint auch, wie oben dargethan worden ist, in der biblischen Lehre Gottes Geistigkeit entfaltet.

Als unsern Willen normirendes höchstes Gesetz ist die absolute Idee das absolute Gute im sittlichen Sinne. Nach der ethischen Seite ist also Gott das absolut Gute oder der auf das universale Wohldasein gerichtete absolute Wille oder die Liebe. Diese ethische Grundbestimmung Gottes dürfen wir aber nicht *neben* die der Geistigkeit setzen. Ein solch äußerliches Trennen ist natürlich ganz un-

statthaft. Vielmehr kann Gottes Wille, die absolute Liebe nur gedacht werden als der Wesensinhalt Gottes als der absoluten Macht. Aus der Liebe als oberstem Princip fließen dann die einzelnen sittlichen Prädicate, wie oben bei der Darstellung der christlichen Gotteslehre gezeigt worden ist, nothwendig hervor. Daß diese in vollständiger Harmonie steht mit der Idee des Absoluten, ist nun das nicht weiter auszuführende Resultat.

Unserm Gefühle innewohnend, ist die Idee des Absoluten der Gedanke des vollkommenen Lebenszustandes, des vollkommenen Glückes, der Seligkeit. Gott ist also nach der zuständlichen Seite die absolute Lebensherrlichkeit.

Nach diesen drei Momenten müssen wir aber Gott auch die intellectuellen Eigenschaften im absoluten Sinne beilegen. Wir können das Wesen, das alle Macht in sich begreift, von dem Alles, auch die höchsten geistigen Kräfte abhängig sind, das als absoluter heiliger Wille unserm Willen gegenübersteht und das in vollkommener Herrlichkeit, in seligem Lebenszustande ist, nicht anders denken denn als das absolute Wissen und die absolute Weisheit, womit wieder die christliche Lehre übereinstimmt.

10.

Jetzt erledigt sich auch leicht und kurz die Frage über die Persönlichkeit Gottes. Bewußtsein, Wille und Gefühl der eigenen Zuständlichkeit, in Einem Wesen vereinigt, macht den Begriff der Persönlichkeit aus. So können wir den absoluten, Alles vermögenden, Alles wissenden, das universale Wohldasein bezweckenden absoluten Geist, wenn wir ihn überhaupt denken, nur als persönlich denken. Ja, wenn wir überhaupt Einen Gott denken, müssen wir ihn als absolute Persönlichkeit fassen. Geben wir den Gedanken der Persönlichkeit Gottes auf, so haben wir an Stelle Gottes entweder einen leeren Begriff oder die Welt. Ein leerer Begriff ist aber nicht Gott, und das Universum in irgendwelcher Form zu Gott machen, wie der Pantheismus thut, das heißt den Begriff Gottes aufgeben, den Namen aber beibehalten und ihm einen andern Begriff unterschieben. Es gibt nur Eine Alternative: entweder Theismus oder Atheismus. Dies gilt namentlich auch gegen Schleiermacher, der meint, es genüge, Gott als den Leben-

digen zu bestimmen, die Persönlichkeit Gottes dagegen könne man aufgeben. Das ist ein ächter Schleiermacher'scher Fund, mit dem der Bruch mit dem christlichen Gottesglauben verschleiert werden soll. Was soll denn der lebendige Gott, wenn er nicht die absolute Persönlichkeit ist, Anderes sein als die Welt in ihrer Gesammtheit, unter einen andern Namen gebracht! Die Anstände, welche gegen die Fassung Gottes als persönlichen Wesens erhoben werden, sind im Vorhergehenden schon aus dem Wege geräumt.

Daß unter einem persönlichen Wesen nur ein endliches, beschränktes verstanden werden könne, also der Begriff der Persönlichkeit einen Widerspruch bilde gegen den der Absolutheit, das ist eine irrige Meinung. Sie ruht darauf, daß wir in der Vorstellung uns nur endliche Personen denken können. Wir haben aber erkannt, daß, wenn die Vorstellbarkeit aufhört, damit der Gedanke und Begriff nicht auch aufhört. Aus der Unvorstellbarkeit Gottes als absoluten persönlichen Wesens folgt also gar nicht, daß wir ihn nicht als Person zu denken haben, und anstatt mit Biedermann zu sagen, die Auffassung Gottes als persönlichen Wesens gehöre der Vorstellung an, sagen wir: Nein, der Gedanke der Persönlichkeit Gottes ist gerade nicht Vorstellung, sondern nur Gedanke, Begriff.

Wenn weiter gesagt wird, man könne nur Gott als Person fassen, indem man von der menschlichen Persönlichkeit ausgehe und deren Eigenschaften auf Gott übertrage, so fällt auch dieser Einwand dahin. Wir haben gezeigt, daß wir bei der Entwicklung des Gottesbegriffes nicht vom Menschen ausgehen, sondern von der Idee des Absoluten und diese so, wie wir sie nach ihrem Inhalte denken müssen, nach ihren verschiedenen Momenten zur Entfaltung bringen. Wenn sich dabei eine Analogie zwischen Gott und dem menschlichen Geiste doch herausstellt, so besteht diese dann nicht darin, daß wir Gott nach dem Bilde des Menschen uns denken, sondern daß wir den Menschen als zu Gottes Bilde erschaffen erkennen, wie die heilige Schrift lehrt.

Endlich erledigt sich die letzte, schon längst berührte Frage, nämlich die, ob nicht die sog. Anthropopathien wie Zorn, Eifer u. s. w., die von Gott ausgesagt werden, und zwar nicht nur in bildlicher, sondern in wirklicher, lehrhafter Weise, einen Widerspruch gegen Gottes Absolutheit bilden. Nun haben wir schon früher er-

kannt, daß solche sog. Affecte bei Gott, wenn er als reales Wesen, das sich zu der Welt in Beziehung setzt, gedacht wird, nothwendig angenommen werden müssen. Es scheint uns aber allerdings, als ob damit ein Leiden in Gott versetzt würde, das der Absolutheit widerstritte. Das kommt ebendaher, daß wir Zorn u. s. w. nur aus unserer Anschauung kennen. Uns drücken solche Affecte allerdings nieder. Bei Gott können wir diese Zustände, die wir als Affecte kennen, uns nicht als Leidenszustände denken. Wie sie sich zum absoluten Leben Gottes verhalten, das können wir nicht wissen, sonst müßten wir eine Anschauung Gottes haben, die uns einmal unmöglich ist.

2. Das Verhältniß Gottes zur Welt.

Der Gang unserer Untersuchungen führt uns naturgemäß von den Verhandlungen über Dasein und Wesen Gottes zur Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt.

Die Religion setzt schon ihrem allgemeinsten Begriffe nach eine Beziehung Gottes zum Menschen voraus; denn diesem Begriffe nach ist sie die Beziehung des Menschen zu Gott. Beziehung aber ist ein reciproker Begriff. Also fordert die Religion eine Beziehung Gottes zum Menschen, und zwar muß diese das der Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott Vorausgehende, ihr zu Grunde Liegende sein. Wenn eine Wechselbeziehung statthat zwischen endlichem und unendlichem Geiste, so kann die Initiative dieser Beziehung nur auf Seite des letzteren sein. Die Religion als Erhebung unseres Geistes zu Gott hat also ein Verhältniß Gottes zum Menschen zur Voraussetzung. Dieses Verhältniß des absoluten Geistes zu uns involvirt aber ein solches zur gesammten Welt.

Was so im Begriffe der Religion schon liegt, das drückt sich auch in dem ursprünglichen religiösen Bedürfnisse aus, das wir in uns tragen. Es kann diesem nicht genügen, daß wir bloß zum Bewußtsein kommen, daß Gott ist und was er ist; es verlangt, daß Gott für uns ist. Indem wir uns getrieben fühlen, zum Absoluten uns zu erheben, suchen wir in ihm den absoluten Grund unseres wie des gesammten Daseins, den absoluten Willen, von

dem Alles abhängt, und die absolute Lebensvollkommenheit, die für uns selbst die Quelle unserer höchsten Lebensförderung ist.

Ebenso ist ein Verhältniß Gottes zur Welt in der Idee Gottes begründet. Was das religiöse Bedürfniß verlangt, das liegt auch in der Idee des Absoluten; denn diese ist es, was sich in jenem Bedürfnisse kundgibt.

Es kann aber der Begriff der Religion der Logik nach ein Verhältniß Gottes zur Welt fordern, ohne daß ein solches reell existirt, denn die Religion selbst könnte möglicher Weise nur subjectiv sein. Das religiöse Bedürfniß kann eine Beziehung Gottes zu uns erheischen, ohne daß in Wirklichkeit demselben entsprochen würde. Die Idee des Absoluten kann in uns wohnen, ohne daß es ein Wesen gebe, in dem diese Idee Realität hätte; sie könnte ein bloßes Regulativ für das unendliche Vorwärtsschreiten des menschlichen Geistes sein.

Ueber diese Möglichkeit sind wir durch unsere bisherigen Untersuchungen hinausgekommen. Das Object des religiösen Bewußtseins ist uns nicht ein bloßer Gedanke, sondern das reell existirende absolute Wesen, das absolute Subject. Von der Idee Gottes sind wir zum Begriff des absoluten Geistes gekommen, in welchem jene Idee Wirklichkeit hat.

Nun können wir auch vom Verhältnisse Gottes zur Welt als einem wirklichen reden.

Welches dieses Verhältniß sei, das ergibt sich in erster Linie aus dem Wesen Gottes. Es kann uns aber nicht genügen, nur aus diesem zu deduciren, in welcher Beziehung das Absolute zur Gesammtheit der endlichen Dinge stehe, wir müssen vielmehr unser Gottesbewußtsein in Uebereinstimmung zu bringen suchen mit unserer Erkenntniß der Welt. Nur dasjenige Verhältniß Gottes zur Welt kann das richtige und unser religiöses Verlangen befriedigende sein, welches sowohl dem Wesen Gottes als dem Wesen der Welt entspricht.

An die christliche Gotteslehre, wenn sie die der absoluten Religion sein soll, muß also die Anforderung gestellt werden, daß sie das Verhältniß Gottes zur Welt so darlegt, wie es einerseits aus dem Wesen Gottes hervorgeht, andererseits mit dem Wesen der Welt in Uebereinstimmung steht; nur so kann sie das religiöse Bedürfniß befriedigen.

a. Das Verhältniß Gottes zur Welt nach der biblischen Lehre.

1.

Die heilige Schrift betrachtet die Welt nur unter dem religiösen Gesichtspunkt. Es liegt ihr ferne eine Lehre von der Welt zu geben, die natürlichen Erscheinungen in ihrem Zusammenhange nach Ursache und Wirkung zu begreifen und zu erklären. Nicht einmal der allgemeinste Begriff der Welt als des das Gesammtgebiet der Erscheinungen umfassenden Organismus wird aufgestellt. Das alte Testament hat für das Universum nicht einmal einen Namen. Selbst da, wo, wie im Schöpfungsberichte, die Welt als Ein großes Gotteswerk betrachtet wird, fehlt für dieses Ganze Ein Wort; in den beiden Worten: Himmel und Erde, wird das Ganze zusammengefaßt. Wie sich die erscheinende Welt für eine rein unwissenschaftliche, ganz naive Anschauung ausnimmt, darnach wird die Bezeichnung für dieselbe gewählt. Daher kennt der Hebräer nur die Erde, auf der er lebt, und den Himmel, der sich über ihm ausbreitet. Später wurde freilich aus dem griechischen Sprachgebrauche das Wort κόσμος in die heiligen Schriften eingeführt, ohne daß sich aber damit die Idee einer der Welt immanenten Ordnung verbände; im neuen Testamente, wo wir dem Ausdruck κόσμος häufig begegnen, ist er zuweilen gleichbedeutend mit οἰκουμένη, Matth. 4, 8. vgl. mit Heb. 4, 5, oder ist soviel als Menschenwelt, Joh. 1, 9. 6, 14 u. a.

So wenig damit über das Wesen der Welt ausgesagt ist, so sehr tritt in der Bibel die Beziehung der Welt zu Gott hervor. In zahlreichen Bildern wird im Gegensatz gegen Gott der Welt das Prädicat des Veränderlichen, Vergänglichen und Nichtigen beigelegt und den Menschen die Thorheit vorgehalten, auf die vergängliche Welt sich zu verlassen. Nicht nur die Erde, auch der Himmel mit seinen Sternen, die so unwandelbar scheinen, haben keinen Bestand in sich, Ps. 104, 27—30. Jes. 51, 6 u. a. Diese rein negativen Aussagen haben ihre positive Kehrseite in den die ganze Bibel durchziehenden Aussprüchen über die Abhängigkeit der Welt von Gott. Ist die Welt für sich nichtig und haftet ihr deshalb die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit an, so ist dagegen Gott das absolute Leben und die absolute Kraft. Welt und Gott

bilden so Gegensätze, aber nicht in dem Sinne, daß sie in ihrem eigentlichen Wesen in feindlichem Widerspruch sich befänden, sondern aus der Nichtigkeit der Welt einerseits und der absoluten Lebendigkeit Gottes andererseits folgt die durchgehende Abhängigkeit der Welt von Gott. Weil die Welt in sich keinen Bestand hat, Gott aber die absolute Fülle der Kraft ist, so hat die Welt ihren Bestand nur durch Gott. Darin liegt aber ein Doppeltes: Die Welt ist von Gott abhängig erstens in ihrem Entstehen und zweitens in ihrem Bestehen. Die That Gottes, durch welche die Welt entsteht, ist die Schöpfung, die auf ihr Bestehen bezogene Thätigkeit Gottes ist die Erhaltung und Leitung. In diesen Begriffen faßt sich das Verhältniß Gottes zur Welt zusammen.

2.

Nach der übereinstimmenden Lehre beider Testamente ist die Welt Gottes Schöpfung, d. h. alles Dasein außer Gott ist von ihm, dem absoluten Wesen, in seiner Existenz wie in seiner Ordnung begründet. Darauf wird im neuen Testamente theils nur hingedeutet, wie in Stellen, wo der Welt Grundlegung kurz erwähnt wird, so Joh. 17, 5. 24. Ephes. 1, 4. 1. Petr. 1, 20, oder in solchen, welche Gott als den Herrn Himmels und der Erde preisen, so Matth. 11, 25. Theils wird die Schöpfung, wenn auch nur ganz kurz, in bestimmter Lehre vorgetragen (Apg. 17, 24. Röm. 11, 36. 1. Kor. 8, 6. Eph. 3, 9. vgl. auch Offenb. 4, 11). Aus diesen Stellen, denen der näheren Bestimmung wegen gleich noch einige beigefügt werden, ergibt sich als neutestamentliche Lehre:

1. Das Dasein der Welt ist durch einen absoluten Act Gottes begründet. Nicht nur die Form der Welt, sondern auch ihr Stoff ist von Gott erschaffen. Die Welt, die vorher nicht da war, ist rein das Werk Gottes. Damit ist der Wille Gottes als der alleinige Grund der Schöpfung erklärt. Keine Nothwendigkeit hat Gott zur Erschaffung der Welt bestimmt, da er nichts außer sich bedarf, (Apg. 17, 25). Nur durch seinen Willen ist Alles da, Stoff, Form und Ordnung der Welt (Offenb. 4, 11. Ephes. 1, 11). Indem der absolute Wille Gottes als der alleinige Entstehungsgrund der Welt in ihrem Sein und Sosein genannt wird, ist

weiter jede außergöttliche Vermittlung ausgeschlossen; der Wille vermittelt sich zur That vielmehr nur durch den Ausdruck des Willens, das Wort (Hebr. 11, 3). Ist das Entstehen der Welt lediglich im Willen Gottes begründet, so ist damit weiter gesagt, daß die Welt nicht durch die Schöpfung aus einem früheren Sein in ein anderes, etwa aus einem Sein in Gott in ein Sein außer Gott übergegangen sei, sondern die Schöpfung ist der Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein, eine Lehre, welche die Dogmatik mit dem Ausdruck: Schöpfung aus Nichts feststellte. Man sagt, dieser Ausdruck sei biblisch nicht zu begründen. Dies ist aber nur unter der Voraussetzung richtig, daß man das „aus" premirt und den Terminus: Schöpfung aus Nichts so versteht, als ob aus einem Nichts durch Vermittlung der göttlichen Kraft die Welt hervorgegangen sei. So kommt natürlich ein purer Unsinn heraus, der weder biblisch noch sonst begründet ist. So soll aber dieser altdogmatische Begriff gar nicht verstanden werden. Er will nicht das Hervorgehen der Welt aus einem Nichts, das ja seinem Begriffe nach gar nicht ist, besagen, sondern das reine Hervorgehen derselben aus der göttlichen Causalität, während vorher noch nichts war, und in diesem Sinne ist er allerdings biblisch begründet, nicht allein durch die beiden Stellen Röm. 4, 17 und Hebr. 11, 3, an welche er sich dem Wortlaute nach anlehnt, sondern durch die ganze Lehre des neuen Testamentes von der Schöpfung. Ebendamit, daß das Hervorgehen der Welt aus dem Nichtsein in das Sein gelehrt wird, ist auch der Gedanke einer ewigen Schöpfung abgewiesen; insbesondere ist dieser mit Stellen wie Joh. 17, 5. 24. Ephes. 1, 4. 1. Petr. 1, 20, wo der Ausdruck: „ehe der Welt Grund gelegt war", gebraucht wird, bestimmt ausgeschlossen.

2. Fragt man nach dem Warum der Schöpfung der Welt oder nach dem Motiv im göttlichen Willen, die Welt in's Dasein zu rufen, so ist diese Frage identisch mit der nach dem Zwecke der Schöpfung. Das neue Testament gibt auf diese Frage die Antwort: Die Welt ist wie durch Gott so auf Gott hin erschaffen: εἰς θεόν Röm. 11, 36. In dieser allgemeinen Bestimmung liegen implicite zwei Momente. Ist die Welt zu Gott erschaffen, so heißt dies erstens: Der Zweck der Weltschöpfung ist die Darlegung des göttlichen Wesens in äußerem, räumlich-zeitlichem Sein, die Selbstverherrlichung Gottes in creatürlichem Sein. Da aber der

göttliche Wille kein egoistischer, sondern die Liebe ist, welche, indem sie sich selbst sucht, ebendamit auch das Wohl des Andern sucht, so kann die Welt nicht bloß Mittel sein zur Verherrlichung Gottes; ihr Zweck ist wie die Darlegung der Herrlichkeit Gottes so das höchste Wohldasein, die Seligkeit der Geschöpfe. Es sind dies aber nicht zwei realiter außereinander liegende Momente, sondern Verherrlichung Gottes und Seligkeit der Geschöpfe sind wesentlich Eines. Die Darlegung des göttlichen Wesens als der absoluten Liebe ist unmittelbar zugleich die Seligkeit der Geschöpfe, die Selbstdarstellung Gottes in creatürlichem Dasein ist zugleich die Theilnahme der Creatur an der göttlichen Lebensvollkommenheit, ihre Seligkeit. Was so die Analyse des εἰς θεόν uns schon sagt, das wird in den neutestamentlichen Stellen, welche vom Zwecke der Erlösung sprechen, ausdrücklich bestätigt. Das neue Testament betrachtet die Schöpfung schon im Hinblicke auf die Erlösung; das durch die letztere zu erreichende Ziel wird als der von Gott bei der Schöpfung gesetzte Zweck hingestellt, wie ja der Natur der Sache nach die Erlösung nur das Mittel sein kann zur Realisirung des Schöpfungszweckes, Ephes. 1, 4. 10—12. Das Ziel der Erlösung aber ist, daß Gott sei Alles in Allen, 1. Kor. 15, 28, womit nicht ein Aufgehen und Vergehen der Creatur in Gott gemeint ist, sondern bei Wahrung ihres selbständigen Bestehens ihre Durchdringung mit der göttlichen Lebensfülle (Ephes. 3, 19). Darin liegt aber ebensowohl die Verherrlichung Gottes (Ephes. 1, 6. 12) als das selige Ruhen der Geschöpfe in Gott (Hebr. 4, 9. Offenb. 21, 3 f.).

Diese Schöpfungslehre, wie sie mit dem Monotheismus aufs Innigste zusammenhängt, findet sich ihren Grundzügen nach im ganzen alten Testamente. Wenn sie auch nur selten als eigentliche Lehre vorgetragen wird, so durchzieht sie doch wie der Glaube an den Einen Gott die ganze altteſtamentliche Literatur. In religiöser Begeisterung, als Ausdruck des Gottvertrauens, zur Stärkung des Glaubens oder um den menschlichen Stolz in seine Schranken zurückzuweisen, wird von Propheten und am allermeisten von den Psalmen Gottes Schöpfermacht gepriesen. In den zahlreichen hieher gehörigen Stellen wird hervorgehoben, daß Gott, der selbst über allem zeitlichen Verlaufe erhaben (Ps. 90, 2), der Urheber der Welt ist (Ps. 33, 6. 9. 102, 26. 104. 115, 3. 121, 2.

Jes. 45, 18. 48, 13. Jer. 10, 12). Nicht nur durch seine Kraft, sondern auch durch seine Weisheit sind Himmel und Erde erschaffen; das Universum ist das Product des allmächtigen und zweckmäßig schaffenden göttlichen Willens (Ps. 136, 5. Jer. 10, 12. 51, 15). Die Ordnungen der Natur sind der Ausdruck seiner Allmacht und seiner Weisheit (Ps. 104. 136, 5—9. Hiob 28, 25 f.). Vermittelt ist die Schöpfung durch Gottes Geist (Hiob 26, 13. Ps. 33, 6. 104, 30), durch seine Weisheit (Spr. 3, 19. 8, 30. Jer. 10, 12), durch sein Wort (Ps. 33, 6). Wie die Welt Gottes Werk ist, in dem seine Macht, seine Weisheit und seine Güte (Ps. 119, 64) sich widerspiegeln, so gereicht sie mit ihren Ordnungen zum Lobe Gottes und zur freudigen Bewunderung seiner vernünftigen Geschöpfe (Ps. 33, 5. 104. 111, 2. 119, 64. Hiob 38, 7).

3.

Die heilige Schrift enthält aber nicht nur den Gedanken der Schöpfung, wie wir ihn bisher in allgemeinen, aber doch bestimmten Zügen dargelegt haben, sondern sie berichtet des Genaueren den Schöpfungshergang. In Form einer Erzählung schildert sie, wie Himmel und Erde durch Gottes Schöpferthätigkeit geworden sind, und diese Erzählung bildet den Anfang der ganzen Bibel, zum Zeugniß, daß sie das Fundament der ganzen in den biblischen Schriften uns mitgetheilten Geschichte und damit auch der in ihnen enthaltenen Lehre ist. Bei dieser fundamentalen Bedeutung des Schöpfungsberichtes und weil die Angriffe, insonderheit von Seiten des naturwissenschaftlichen Gegensatzes, vorzüglich gegen ihn gerichtet sind, haben wir uns etwas genauer mit ihm zu befassen.

Zunächst haben wir eine kritische Schwierigkeit zu überwinden. Die Schöpfungsgeschichte, wie sie 1. Mos. 1 und 2 enthalten ist, besteht augenscheinlich aus zwei Theilen: 1. Mos. 1, 1—2, 4 und 2, 4 — Schluß. Der zweite Theil erscheint aber nicht als eine Fortführung des ersten, so daß er die Schöpfungsgeschichte von dem Punkte an, wo der erste stehen geblieben wäre, fortsetzte und zum Abschluß brächte, sondern er stellt sich als ein zweiter Schöpfungsbericht dar. Denn während der erste Theil ein vollständig in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, die Schöpfungsgeschichte von ihrem

Anfange bis zu ihrer Spitze, der Erschaffung des Menschen durchführt, fängt der zweite noch einmal von vorn an bei der Erschaffung Himmels und der Erde, erzählt, wie Pflanzen und Thiere geschaffen wurden und verweilt besonders bei der Erschaffung der Menschen. Daß diese beiden Berichte von einander differiren, springt in die Augen. Denn erstens während der erste Bericht ein vollständiger, die Gesammtheit der Dinge umfassender ist, handelt der zweite, die Erschaffung Himmels und der Erde nur kurz berührend, der Hauptsache nach vom Menschen und redet von andern Creaturen, nur soweit sie zum Menschen in Beziehung treten. Zweitens entbehrt die Schöpfungsgeschichte, wie sie 1. Mos. 2, 4—25 vorgetragen ist, der chronologischen Ordnung und der bestimmten Stufenfolge der einzelnen Schöpfungsacte, welche im ersten Berichte so klar hervortreten. So viel ist auf den ersten Blick klar. Es fragt sich aber, ob die Differenz auch ein Widerspruch ist, und das ist nicht sofort klar, sondern muß untersucht werden.

Der zweite Schöpfungsbericht soll in folgenden Punkten dem ersten widersprechen: die Pflanzenwelt soll nach seiner Darstellung erst *nach* dem Menschen in's Dasein gerufen worden sein, ebenso die Thierwelt, und das Weib sei erst *nach* dem Manne erschaffen.

Um diesen Widerspruch aufzuheben, stellt man die Behauptung auf, es handle sich in diesem Abschnitte um gar keine chronologische Aufeinanderfolge, und sucht denselben zu erklären als eine bildliche Darstellung des *Gedankens* der Schöpfung vom Menschen aus als dem Centralpunkte der Schöpfung oder als eine Ergänzung des ersten Abschnittes, welcher den Zweck habe, zu zeigen, wie die Erde zum Wohnsitze des Menschen und zur Offenbarungsstätte Gottes bereitet wurde. Als Vertreter der ersteren Ansicht nennen wir *Bunsen*, als Vertreter der anderen *Oehler*. Bunsen sagt:*) „Es folgt nun die Darstellung des *Gedankens der Schöpfung* mit Paradies und Fall, im Gegensatz der vorhergehenden als des *Werkes* der Schöpfung in seiner zeitlichen Fortschreitung. Dort war der Mensch nothwendig das Letzte, hier ist er nothwendig das Erste. Denn Gott als ewige Vernunft kann wesentlich immer nur sich selbst denken und also in der Schöpfung nur sein Ebenbild, den bewußten endlichen Geist. Was dazwischen

*) Bibelwerk, zu 1. Mos. 2, 5.

liegt, ist die Vermittlung des Ewigen mit dem Endlichen oder des allgegenwärtigen Seins mit dem sich immerfort verändernden Werden. Diese Vermittlung kann nur bildlich dargestellt werden. Eine solche Darstellung ist nicht allein ebenso berechtigt als die geschichtliche Auffassung der Schöpfung, sondern vielmehr ihre tiefere Begründung vom entgegengesetzten Anfangspunkte aus. Diese zweite Schöpfungsgeschichte ist weder Zusatz noch Ergänzung zu der vorhergehenden, am wenigsten ihre Wiederholung. Sie ist die bildliche Darstellung der Schöpfung vom Mittelpunkt des ewigen Gedankens aus. Also müssen in ihr Pflanzen und Thiere *nach* dem Menschen angeführt werden, wie dort vor ihm." Oehler begründet seine Auffassung so:*) „Man wird es so unwahrscheinlich wie möglich finden, daß der Verfasser (der Genesis) so bornirt gewesen wäre, geradezu zwei sich ausschließende Schöpfungsurkunden an die Spitze zu stellen. Die zweite würde ja doch zum Theil das Wesentlichste weglassen, wenn sie eine solche sein wollte. Sie setzt voraus, daß Himmel und Erde geschaffen sind, aber noch keine Vegetation entwickelt ist, und dann berichtet sie die Schöpfung des Menschen, berichtet, wie das Paradies sei gepflanzt worden, berichtet von der Thierwelt; da fehlt doch unendlich viel zu einem vollständigen Schöpfungsbericht .... Der erste Abschnitt gibt einen vollständig in sich abgerundeten Schöpfungsbericht; nun folgt ein *ergänzender* Abschnitt ... Nun entsteht eine Schwierigkeit bloß daraus, daß man meint, in der zweiten Urkunde eine streng *zeitliche* Gliederung suchen zu müssen. Dann ist allerdings der Widerspruch des zweiten Abschnittes mit dem ersten nicht zu vermeiden .... Die Sache ist aber diese, daß wir überhaupt im zweiten Abschnitt nicht eine temporelle, sondern eine *sachliche* Gruppirung haben, wobei nun das, was für den Fortgang der Erzählung zur Erläuterung gebraucht wird, eben dort eingefügt wird, wo es gebraucht wird .... In Wahrheit verhält sich der zweite Abschnitt zum ersten zeitlich so, daß er ausgeht von der Zeit, die *nach dem zweiten* Tagewerk beginnt, und hier nun anknüpfend die Frage behandelt, wie die Erde, auf welcher mit dem Schluß des zweiten Tagewerks noch keine Vegetation begonnen hatte, zum Wohnsitze des Menschen sei gestaltet worden. Jetzt geht er aber

*) Theologie des alten Testaments, Bd. I., S. 77 f.

nicht den Gang wie das erste Stück, sondern, weil eben die Bereitung der Erde für den Menschen ihm die Hauptsache ist, deswegen beginnt er mit diesem. Allerdings kann man sagen, es sollte V. 8 fortgefahren werden: Nun aber hatte Gott vorher auch Pflanzen hervorgehen lassen, und unter diesem Gewächsreich ließ er nun auch aus dem Erdboden allerlei Bäume sprossen und pflanzte so das Paradies. Allein wer darf dem Verfasser eine solche ausführliche Darstellung zumuthen? Es ist die kindliche Art der Erzählung, wie wir sie oft finden."

Diese Darlegungen mögen sich ganz hübsch ausnehmen, es fehlt ihnen aber Eines, und dieses Eine ist, was theologischen Ausführungen so oft mangelt, — der Beweis. Bunsen's Erörterung über die Vermittlung des Ewigen mit dem Zeitlichen ist wahrlich von einem Beweis dafür, daß 1. Mos. 2 keine zeitliche, sondern nur eine bildliche Darstellung des Schöpfungshergangs ist, himmelweit entfernt. Aus dem Begriffe dieser Vermittlung folgt noch keineswegs, daß sie nur bildlich dargestellt werden kann, und folgt nicht, daß eine Darstellung in zeitlichem Verlaufe ausgeschlossen ist. Noch weniger folgt daraus, daß eine solche bildliche Darstellung der Schöpfung, die über den zeitlichen Verlauf hinwegsieht, gerade in 1. Mos. 2 gegeben sein muß. Das müßte doch aus diesem zweiten Schöpfungsberichte selber nachgewiesen werden. Einen solchen Nachweis sucht man aber vergeblich in der Bunsen'schen Exegese.

Nicht besser steht es mit der Oehler'schen Behauptung, 1. Mos. 2 sei gar kein besonderer Schöpfungsbericht, sondern ergänze nur den ersten durch die Schilderung, wie die Erde die Wohnstätte des Menschen geworden sei. Hätten wir hier eine Ergänzung, so dürfte sich kein Widerspruch gegen die Schöpfungsgeschichte 1. Mos. 1 finden, und es müßte bestimmt gezeigt werden können, an welcher Stelle oder an welchen Stellen der Schöpfungsgeschichte sich die Schilderung 1. Mos. 2 eingliedern läßt. Das zeigt jedoch Oehler nicht. Mit der Versicherung, der Verfasser der Genesis könne unmöglich so bornirt gewesen sein, zwei sich widersprechende Schöpfungsberichte neben einander an den Eingang seines Buches zu stellen, ist nichts geleistet. So kurzweg könnte man alle Widersprüche bei biblischen Schriftstellern für unmöglich erklären. Das ist aber kein Beweis. Von einem Nachweise, daß sich der zweite Bericht

da oder dort in den ersten einfüge, ist auch nichts zu finden, es bleibt bei der einfachen Versicherung, er gehöre in die Zeit nach dem zweiten Tagewerk.

Sehen wir den zweiten Schöpfungsbericht selber unbefangen an, so können wir denjenigen, die zwischen ihm und dem ersten harmonistisch vermitteln wollen, nur soweit Recht geben, daß die Darstellung 1. Mos. 2 sich vom ersten Berichte dadurch unterscheidet, daß während dieser eine allgemeine Geschichte der Schöpfung gibt, wie diese im Menschen ihren Abschluß gefunden habe, der zweite Bericht vom Menschen insbesondere handelt und von Pflanzen- und Thierwelt nur in ihrer Beziehung zum Menschen redet. Das liegt aber außer allem Zweifel; der Abschnitt 1. Mos. 2, 4—25 gibt sich deutlich genug als Anfang der Menschheitsgeschichte kund; er leitet offenbar die Geschichte von der Versuchung, dem Falle des Menschen und dessen Folgen ein. Um dies darzustellen, mußte der Verfasser auf den ursprünglichen Stand des Menschen zurückgehen und von hier aus weiter zurück auf die Schöpfung Himmels und der Erde. Dieser Zweck erfordert aber keineswegs, daß bei der Schilderung der Stellung, welche die anderen Creaturen zum Menschen einnehmen, über die zeitliche Folge, in welcher sie in's Dasein treten, hinweggesehen werde. Folgt man dem Berichte aufmerksam, so findet man vielmehr, daß er allerdings eine Zeitfolge einhält. „Der Mensch erscheint hier nicht allein dem Werth, sondern auch der Zeit nach als das erste Geschöpf. Die Thiere werden erst für ihn geschaffen, ja auch die Pflanzenwelt scheint noch nicht da zu sein, ehe der Mensch geschaffen wird, 2, 5—7; es ist also eine andere Ordnung in der Schöpfung der Wesen.“*) Allerdings tritt die zeitliche Aufeinanderfolge nicht mit ganzer Klarheit hervor, und an diesem Mangel an Klarheit mag die Behauptung, es finde sich hier gar keine zeitliche Gruppirung, einen Anhalt haben. Dies mag daher rühren, daß sich vielleicht der Verfasser der Genesis Auslassungen aus der zweiten Quelle erlaubt hat, wo er etwa selbst einen Widerspruch mit der ersten entdeckt hat; wenigstens hinter 2, 6 oder 7 scheint etwas zu fehlen.

Was nun die einzelnen Differenzpunkte betrifft, so tritt freilich nicht bei allen der Widerspruch mit voller Bestimmtheit in die

*) Dillmann, Genesis, 3. Aufl. des Knobel'schen Commentars, S. 45.

Augen. Dies gilt namentlich bezüglich des ersten Punktes. Hier läßt sich darüber streiten, ob wirklich nach dem zweiten Berichte die Pflanzenwelt erst *nach* dem Menschen erschaffen worden sei. Es wird die Entstehung der Vegetation, mit Ausnahme der Pflanzung des Paradieses, gar nicht bestimmt berichtet, sondern es heißt nur: Da Gott Himmel und Erde machte — es war aber noch kein Gesträuch des Feldes auf der Erde und alles Kraut des Feldes war noch nicht aufgesproßt, denn Gott hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde und der Mensch war noch nicht da, das Land zu bebauen, und ein Nebel stieg auf von der Erde und tränkte die ganze Oberfläche der Erde — da bildete Gott den Menschen u. s. w. Dann wird fortgefahren: Und Gott pflanzte einen Garten u. s. w. Dieses Verschweigen der eigentlichen Pflanzenschöpfung wird nun von Harmonistikern dahin benützt, daß sie erklären, nicht die Entstehung der Vegetation überhaupt, sondern nur die Bildung des Paradiesesgartens werde *nach* der Erschaffung des Menschen gesetzt. So faßt die Sache neuerdings *Köhler**); er sagt: „Cap. 2, 4 b ff. sind zu erklären: An dem Tage, wo Jehova Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, da entstand noch kein Gesträuch des Feldes und sproßte noch kein Kraut des Feldes, weil Jehova noch nicht hatte regnen lassen auf die Erde; desgleichen war auch kein Mensch vorhanden, den Boden zu bestellen. Da stieg ein Nebel von der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Bodens. Und weiter bildete Jehova Elohim den Menschen u. s. w. Ist diese Auffassung des Textes richtig, so ist der Einwurf, daß nach Gen. 2. die Pflanzenwelt später als der Mensch geschaffen sein soll, von selbst erledigt, denn V. 8. 9 handeln augenscheinlich nicht von der Entstehung der Flora auf Erden, sondern lediglich von der Entstehung des Paradiesesgartens." Damit wäre allerdings der Widerspruch gehoben. Doch auch wenn man den Text so wiedergibt, wie es hier Köhler thut, ist so viel klar, daß als Grund, warum die Erde der Gewächse entbehrt habe, angegeben ist: erstens es habe noch nicht geregnet gehabt und zweitens es habe der Mensch als Bebauer des Bodens noch gefehlt. Damit ist die Vegetation an die zwei Bedingungen geknüpft: die Befeuchtung der Erde und das

*) Lehrbuch der biblischen Geschichte des alten Testaments, 1875, I., S. 24, Note.

Leben der Menschen. Der Eintritt beider Bedingungen wird alsdann berichtet, die Entstehung der Vegetation aber nicht. Nun wäre es, die Construction des Textes, wie sie nach dem Vorgange Anderer von Köhler gefaßt wird, als richtig vorausgesetzt, allerdings möglich, daß in der Quelle, aus welcher dieser Schöpfungsbericht stammt, die Erschaffung der Pflanzenwelt gleich nach der Angabe, daß das Erdreich durch einen Nebel befeuchtet worden sei, gestanden habe, wornach also die Pflanzenschöpfung nach V. 6 zu setzen wäre. Denn es ist ja gewiß nicht anzunehmen, daß der Verfasser dieser Quelle die Ansicht gehabt habe, schon für das erste Emporkeimen der Vegetation sei die Thätigkeit des Menschen nothwendig gewesen; sicherlich hat er dieses nur an die erste Bedingung geknüpft und an die Arbeit der Menschen nur das weitere Gedeihen der Pflanzen. Aber immerhin ist es ebenso möglich, daß die Entstehung der Gewächse erst nach der Erschaffung des Menschen in jener Quelle berichtet gewesen wäre, wornach die Auslassung also zwischen V. 7 und 8 zu denken wäre. Und es entspräche ohne Zweifel dem Zusammenhang weit besser, wenn zuerst der Eintritt beider Bedingungen für die Vegetation berichtet sein würde, alsdann die Erschaffung der Pflanzen auf dem Erdreich überhaupt und daran anschließend die Pflanzung des Paradieses. Also auch die Construction des Satzes, nach welcher der Nachsatz V. 5 stünde, angenommen, ist es keineswegs zweifellos, daß die Entstehung der Pflanzenwelt noch vor die Erschaffung des Menschen zu setzen wäre. Diese Construction hat aber nicht viel für sich, und es empfiehlt sich durch den natürlichen Sinn, der herauskommt, die von den meisten neueren Erklärern angenommene Construction, nach welcher der Nachsatz erst V. 7 kommt: Als Gott Erde und Himmel machte — da bildete er den Menschen u. s. w. Das Dazwischenliegende: es war noch kein Gesträuch des Feldes auf der Erde u. s. w. ist dann ein eingeschobener Satz, welcher die Beschaffenheit der Erde nach ihrer Erschaffung und vor der Schöpfung des Menschen beschreibt. Ist diese Auffassung richtig, dann ist das Dasein der Pflanzen vor dem Menschen verneint und der Widerspruch mit 1. Mos. 1 ist mit keiner Kunst zu verdecken. Wie dem aber auch sei, in jedem Falle ist nach der Darstellung des zweiten Schöpfungsberichtes nicht wie nach dem ersten sogleich nach dem Trockenwerden der Erde durch unmittelbare göttliche Schöpfungs-

that die Vegetation aus dem Boden hervorgesproßt, sondern es bedurfte dazu einer Vermittlung — eine Differenz, die nicht auszugleichen ist.*)

Der zweite Widerspruch tritt viel deutlicher, ja mit ganzer Bestimmtheit zu Tage, und die Harmonistik kann hier nichts ausrichten. Es ist für Jeden, der ohne Voreingenommenheit V. 18 ff. liest, ohne Weiteres klar, daß hier die Thierschöpfung erst nach der Erschaffung des Menschen erfolgt. Der Zusammenhang kann kein anderer sein als der: Der Mensch ist im Garten Eden zunächst nur mit Pflanzen umgeben. Dies kann für seine Selbstentwicklung nicht genügen, er bedarf des Verkehrs mit Wesen seines Gleichen. Da schuf Gott Thiere und brachte sie zu dem Menschen, der ihnen Namen gab. Aber das Wesen, das die dem Menschen entsprechende Hülfe wäre, war damit noch nicht gefunden. Darauf erfolgt dann die Erschaffung des Weibes. Der Widerspruch gegen Cap. 1 ist hier so hervortretend, daß selbst Köhler zugestehen muß, „wäre bloß der in Cap. 2 enthaltene Bericht vorhanden, so läge in der That die Annahme nahe, daß der Verfasser dieses Berichtes die Thierschöpfung als zwischen die Erschaffung des Mannes und des Weibes fallend habe darstellen wollen.“**) Also nur das harmonistische Interesse kann dazu führen, eine Vereinigung dieser Partie des zweiten Berichtes mit dem ersten zu versuchen. Da ist man denn genöthigt, Zwang anzuwenden. Man hilft sich mit der Leugnung der chronologischen Ordnung. Diese ist aber gerade diesmal ganz hervorstechend. Kann denn die Zeitfolge bestimmter hervortreten, als wenn erzählt wird: zuerst war der Mensch bloß mit Pflanzen umgeben; da ihm dies nicht genügte, wurden Thiere erschaffen, und da diese Umgebung wieder nicht ausreichte, schritt der Schöpfer zur Bildung des Weibes?

Da es nun auf der Hand liegt, daß eine Zeitfolge in dem Berichte eingehalten ist, so ziehen manche Harmonistiker es vor, das Vorhandensein einer solchen anzuerkennen, suchen sie aber so zu

*) Richtig sagt Knobel (bei Dillmann, S. 60), daß „nach dem Verf. die Oberfläche des Festlandes vor Entstehung der Pflanzen ganz trocken war und der Befeuchtung bedurfte, um Gewächse hervorzubringen, während nach 1, 9 ff. schon an demselben Tage, an dessen Anfang die Erde noch ganz mit Wasser bedeckt gewesen war, die Pflanzenwelt entstand“.

**) Ebendaselbst.

deuten, daß eine Vereinbarung mit dem ersten Berichte möglich ist. Dies geschieht dadurch, daß man dem Imperfectum: da bildete Gott aus der Erde alle Thiere des Feldes, die Bedeutung des Plusquamperfectums gibt: Gott hatte gebildet. Dies ist zwar an sich zulässig; es kann mit dem Imperfectum auf Längstvergangenes zurückgegriffen werden. Aber hier, wo mehrere Imperfecta auf einander folgen, ist es unstatthaft, dem einen im Unterschiede von allen andern die Bedeutung des Plusquamperfectums zu geben. Im Texte selbst liegt hierzu gar kein Anhalt; nur das harmonistische Interesse kann dazu führen.*) Dieser zweite Widerspruch ist also auf keine Weise zu verdecken.

Bezüglich des dritten Differenzpunktes können wir uns kurz fassen. Nach dem ersten Berichte ist Mann und Weib zugleich erschaffen worden, nach dem zweiten das Weib erst nach dem Manne. Dies wird dadurch auszugleichen versucht, daß man erklärt, in jenem sei über die Erschaffung des Menschen nur summarisch berichtet, in letzterem dagegen sei sie näher ausgeführt. Diese Annahme ist nun zwar nicht gerade unmöglich. Es ist selbstverständlich an und für sich kein Widerspruch, wenn das eine Mal gesagt wird, bei der Erschaffung des Menschen sei Mann und Weib erschaffen worden, das andere Mal aber: zuerst wurde der Mann erschaffen, nachher das Weib. Das Eine könnte sich zum Andern als Er-

*) Man wird nichts einwenden können gegen folgende Erklärung Dillmann's, a. a. O., S. 76: „Der von den Harmonisten versuchte Ausweg וַיָּבֵא — וַיִּצֶר zu deuten, „und Gott hatte gebildet und brachte nun" = „und Gott brachte die Thiere, die er gebildet hatte" ist unmöglich, denn zwar kann der hebräische Darsteller durch ein Imperf. cons. über das unmittelbar zuvor Gesagte zurückgreifen und eine Nebenbestimmung nachholen oder auch etwas zuvor kurz Gesagtes erklären; aber in unserem Fall wäre nur ein Zurückgreifen über V. 18, nicht aber über V. 7 denkbar; allein schon durch das אֶעֱשֶׂה ich will machen, nicht geben, setzen, V. 18 wird erfordert, daß nun erst dieses Machen erzählt werde, und der ebene Verlauf der Erzählung in lauter Imperf. cons. V. 18—20 erlaubt nicht, einem einzelnen derselben rückwärtsgreifende Kraft zuzuschreiben." Selbst Delitzsch sagt, Commentar S. 129: „Wenn man auf Gen. 1 sieht, wo die genannten Thiergattungen alle vor dem Menschen geschaffen werden, so scheint וַיִּצֶר als plusq. oder als auf längst Vergangenes zurückgreifende Grundirung von וַיָּבֵא gefaßt werden zu müssen... Hier aber hat man sich nicht durch harmonistisches Interesse den schlichten Sinn des Erzählers verschieben zu lassen."

weiterung des vorher nur kurz Gesagten verhalten. Wenn aber diese Annahme auch nicht unmöglich ist, so ist sie doch auch nicht wahrscheinlich. Es ist doch nach der ersten Darstellung offenbar die uranfängliche Bestimmung des Menschengeschlechtes, in der Unterschiedenheit der Geschlechter zu existiren; nach der zweiten dagegen kommt der Schöpfer erst dadurch, daß der Mensch sich einsam fühlt, und erst, nachdem die Probe gemacht ist, ob sein Geselligkeitsbedürfniß durch die Umgebung von Thieren befriedigt werden könne, auf den Gedanken, ihm im Weibe die entsprechende Gehülfin zu schaffen. Darüber kann eben wieder nur das harmonistische Interesse hinwegsehen.

Es ist also unstatthaft, die einzelnen Bestimmungen von Gen. 2 in das erste Capitel einzuschieben. Vielmehr haben wir zu fragen: welchem von beiden Berichten haben wir den Vorzug zu geben, welchem bei unserer Darstellung der biblischen Schöpfungslehre zu folgen? Dabei kann es sich noch nicht darum handeln, zu untersuchen, welchem von beiden wir historische Glaubwürdigkeit beizulegen haben. Diese Untersuchung muß einem späteren Platze vorbehalten bleiben. Vorerst kann es sich gemäß dem Plane dieses Werkes nur darum handeln, in welchem Berichte wir die genuine biblische Schöpfungslehre haben, und bei der Darstellung derselben bleibt es vorläufig noch dahingestellt, ob sie wahr ist oder nicht. Darüber kann erst nachher in den Verhandlungen mit den Gegensätzen entschieden werden. Es fragt sich also: welchem von beiden Berichten haben wir, wenn wir sie mit einander vergleichen, den Vorzug zu geben, daß wir ihn unsrer Darstellung zu Grunde legen?

Die Antwort kann nicht schwer sein; sie kann nur zu Gunsten des ersten ausfallen, und zwar aus folgenden Gründen.

Derselbe hat, was nicht bestritten werden kann, den Charakter der Universalität: vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Niederen zum Höheren aufsteigend, umschließt er alle wesentlichen Theile der Schöpfung. Dagegen kennzeichnet sich der zweite als unvollständig; er berichtet des Genaueren über die Erschaffung der Menschen und erwähnt das Hervortreten einzelner Theile der Schöpfung nur, soweit diese zum Menschen in Beziehung stehen.*)

*) Dies ist allerdings das Eigenthümliche des zweiten Schöpfungsberichtes. Daraus folgt aber keineswegs, daß, wie Hävernick, dem Oehler folgt, in

Der erste Schöpfungsbericht hat weiter den Vorzug der Klarheit; es ist eine klare, bestimmte Aufeinanderfolge, in welcher uns die einzelnen Schöpfungsacte erscheinen, nirgends ist das Bild des Schöpfungsherganges verschwommen. Bei dem zweiten Schöpfungsberichte dagegen haben wir schon bemerkt, daß derselbe an Unklarheit leidet, und daß diese Unklarheit es eben ist, woran die Behauptung, derselbe sei nur eine Ergänzung des ersten Schöpfungsberichtes und er schließe gar keine Zeitfolge in sich, einen Anhalt haben konnte.

Muß schon dem Vollständigen vor dem Unvollständigen, dem Klaren vor dem Unklaren der Vorzug eingeräumt werden, so muß dies um so mehr gelten, wenn das Unvollständige und Unklare auch noch entschieden Unrichtiges enthält. Dies ist aber bei dem zweiten Schöpfungsberichte der Fall. Wir können zwar jetzt noch nicht darüber reden, ob die Schöpfungsgeschichte, wie sie 1. Mos. 1 beschrieben ist, objectiv wahr ist. Ueber diese Hauptfrage ist erst weiterhin mit den Gegensätzen von Seiten der Naturwissenschaft und der Philosophie zu verhandeln. Wenn wir aber dies jetzt bei Seite lassen und unsere beiden Berichte nur darauf ansehen, ob nicht ohne irgend welche gelehrte Untersuchung in dem einen oder andern sich Unrichtiges findet, so müssen wir dies vom zweiten bejahen. Es sei aber nur Eines herausgehoben. Ganz offenbar widerspricht es dem Menschen als individuellem Wesen, daß er so erschaffen worden sein sollte, wie es in 1. Mos. 2 dargestellt ist, daß Gott zuerst wie ein Künstler den Leib gestaltet und nachher diesem Gebilde die Seele eingehaucht habe.*) Solche Unangemessen-

---

seinem Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das alte Testament, I., 2, S. 108 behauptet, 1. Mos. 2, 4 bis Schluß gar kein besonderer Schöpfungsbericht sei. „Betrachten wir", sagt er, „den Inhalt von 2, 5 ff., so finden wir nach der Meinung unserer Gegner eine Schöpfungsgeschichte, die von der gesammten leblosen Schöpfung nur besagt, was am Tage der Schöpfung und vor Erschaffung des Menschen noch nicht da war, nämlich kein עֵשֶׂב und שִׂיחַ הַשָּׂדֶה, und die von der Schöpfung des Lichts, des Firmaments, des Festlandes mit seinem Schmuck von Gräsern, Kräutern und Bäumen, der Meere mit ihrem Gewimmel von Fischen und Seethieren, der Gestirne und der fliegenden und kriechenden Wesen völlig schweigt; fürwahr ein sonderbarer Schöpfungsbericht!" Damit kennzeichnet sich dieser Schöpfungsbericht als ein unvollständiger, aber nicht als keiner.

*) Richtig sagt Bruno Bauer, Die Religion des alten Testamentes,

heiten, die sich als solche schon dem unmittelbaren Blicke aufdrängen, finden sich im ersten Berichte keine.

Wir haben also unserer Darstellung den ersten Bericht zu Grunde zu legen; den zweiten werden wir nur dann gebrauchen können, wenn er in dem einen oder andern Punkte mit dem ersten nicht nur übereinstimmt, sondern ihn auch nach irgend einer Seite hin ergänzt. Ob dies der Fall ist, wird sich zeigen.

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, so lautet das einfach-große Wort, mit dem unsere heiligen Urkunden beginnen, das Wort, von dem der Naturforscher Cuvier sagt: Eine erhabenere Stelle, vom ersten bis zum letzten Wort, kann und wird nie aus einer menschlichen Feder kommen, als die ist: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Aber gleich hier hebt der gelehrte Streit an. Der Satz wird in dieser Form angetastet, er soll anders lauten. „Im Anfang wovon?" fragt Dillmann*) und fährt dann fort: „Hinzuzudenken: aller Dinge oder der Zeit, ist unerlaubt, weil diese Begriffe im Satz nicht an die Hand gegeben sind. Das Hinzuzudenkende dürfte nur aus dem Satze selbst genommen werden, also entweder des Himmels und der Erde oder seines Schaffens; im ersten Fall entstünde eine tautologische Aussage, und müßte es wenigstens heißen: Der Anfang des Himmels und der Erde war, daß Gott sie schuf; im andern Fall wäre gesagt, daß Gott vor der Schöpfung des Himmels und der Erde nicht oder nichts geschaffen habe, und da ist sehr fraglich, ob der Verfasser eine solche Behauptung zu machen im Stande war oder sich getraute. Aber auch daß er gleich im ersten Wort des ersten Satzes seine Meinung bloß zu denken gegeben, wäre höchst auffallend. Man hat darum vermuthet, das בְּרֵאשִׁית (am Anfang) erhalte seine nähere Bestimmung durch einen nachgehends folgen-

Bd. I., S. 12: „Gesetzt auch, wir wollten uns die wirkliche Gestalt des Menschen zuerst als Erdenkloß denken, da zumal die Erschaffung des Einzelnen die für die lebendige Gestaltung empfängliche Materie voraussetze, so widerspricht es nun doch dem Begriff der lebendigen Individualität, daß sie nach ihrer vollständigen leiblichen Seite zuerst als ein seelenloser geformter Stoff existiren sollte. Vollendete individuelle Gestalt ist sie vielmehr nur als Einheit von Leib und Seele. Die Bildung des Leibes geschieht nicht abgerissen von dem Werden der Seele, sowie der Leib in seiner Vollendung da ist, so ist er nicht ohne die Seele da."

*) a. a. O., S. 16.

den Gegensatz und bedeute somit anfänglich, zuerst, aber auch diese Auffassung läßt sich nicht durchführen. Denn wollte man den Gegensatz in V. 3 ff. finden (darnach das Licht u. s. w.), so müßte man Himmel und Erde V. 1 als die prima materia, den Weltstoff verstehen und als erste Schöpfungsthat die Hervorbringung des chaotischen Weltstoffs ansehen. Aber das erlauben die Worte der Himmel und die Erde nicht, da diese überall nur das geordnete Weltall, nie den rohen Stoff desselben bedeuten und bedeuten können, wie es auch V. 2 nicht heißt: Himmel und Erde war ein Chaos, sondern nur: die Erde war ein Chaos, und erst aus dieser chaotischen Erde der Himmel gebildet wird V. 6—8. Wollte man aber den Gegensatz in V. 2 finden: zuerst schuf Gott Himmel und Erde, dann aber wurde die Erde wüste u. s. w., so wäre das nicht bloß syntaktisch falsch, sondern der Verfasser wäre mit sich selbst im Widerspruch, wenn er ohne V. 2 von der Verwüstung des Himmels etwas gesagt zu haben, nachgehends doch V. 6—8 die Schöpfung des Himmels im Zusammenhang mit der Neubildung der wüste gewordenen Erde erzählte; auch dürfte er, wenn er V. 1 ein früheres als das jetzige Weltall meinte, dort nicht den Himmel und die Erde, sondern nur einen Himmel und eine Erde sagen. Wollte man endlich den Gegensatz zu בְּרֵאשִׁית in dem finden, was nachher in dem geschaffenen Weltall vor sich ging, also außerhalb Cap. 1, etwa in Cap. 5, so gilt dagegen, daß nirgends nach Cap. 1 auf dieses בְּרֵאשִׁית Rückbezug genommen ist, wie denn auch die Wendung selbst (zuerst erschuf Gott das All, dann begab sich auf dem geschaffenen All Folgendes) platt genug wäre. Gegenüber von allen drei Möglichkeiten kommt außerdem noch dies in Betracht. Ohne zu bestreiten, daß man בְּרֵאשִׁית Anfangs im Gegensatz zu einem nachfolgenden zweiten, dritten oder letzten einer Reihe sagen konnte, muß man doch bedenken, daß für das adverbiale Anfangs oder zuerst בָּרִאשֹׁנָה der gebräuchliche Ausdruck war, und daß im Alten Testamente רֵאשִׁית, wenn es Anfang bedeutet, nie im status absolutus, sondern nur im status constructus vorkommt. Folgt man dieser Weisung des Sprachgebrauchs und nimmt בְּרֵאשִׁית als status constructus, unter den das Folgende בָּרָא (schuf) untergeordnet ist, übersetzt also: im Anfang, da Gott den Himmel und die Erde schuf, wozu dann der Nachsatz allerdings nicht V. 2, sondern erst V. 3 da sprach Gott sein kann, vielmehr V. 2 ein einge-

schobener Zustandssatz ist, so fallen alle Schwierigkeiten weg und ergibt sich ein klarer Sinn." Diese Erklärung von Gen. 1, 1, wornach dieser Vers gar keinen eigenen Satz bildet, sondern nur den Vordersatz zu dem Hauptsatze: da sprach Gott: es werde Licht, ist jetzt von den Meisten, wie Bunsen, Ewald, H. Schultz, angenommen, und in der mitgetheilten Ausführung Dillmann's haben wir für dieselbe die genaueste Begründung.

Es ist diese Frage für uns von nicht geringer Bedeutung. Man darf nicht glauben, sie habe bloß ein exegetisches Interesse. Von ihrer Entscheidung hängt es vielmehr ab, ob 1. Mos. 1 eine Schöpfung im eigentlichen oder absoluten Sinne gemeint ist oder nicht. Denn wenn der erste Satz so lautet: Im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf u. s. w. — da sprach Gott: es werde Licht, dann ist hier von einer Schöpfung, wenn man diesen Begriff bestimmt faßt, gar nicht die Rede, sondern nur von einer Gestaltung Himmels und der Erde, oder es liegt ein purer Unsinn vor. Letzteres ist der Fall, wenn man bei dieser Fassung den Begriff des Schaffens als ersten Hervorbringens festhält. Denn dann käme Folgendes heraus: als Gott den Himmel und die Erde zu schaffen anfing, die Erde aber wüste war, sprach er: es werde Licht. Die Erschaffung des Lichtes wäre also der erste Act der Schöpferthätigkeit Gottes, die Erde aber wäre als Chaos vorher schon, vor ihrer Erschaffung da. Einen solchen Unsinn wird man dieser Urkunde doch wohl nicht zumuthen! Will man dies nicht, so muß eben der Begriff des Schaffens in dem Sinne, um den es sich hier handelt, aufgegeben werden. Himmel und Erde müßten dann als schon vorhanden gedacht werden, und der Bericht erzählte statt von ihrer Schöpfung nur von dem Gestaltungshergang, in welchem sie ihre Form erhalten haben.

Es wird aber gewiß kein Unbefangener von dem ersten Capitel der Bibel einen andern Eindruck empfangen als den, daß hier die allererste Entstehung des Weltalls berichtet sein soll. Es würde auch zu der ganzen Bibellehre von der Schöpfung schlecht stimmen, wenn hier nur davon die Rede wäre, wie Himmel und Erde, die schon vorher — wer weiß, woher? — dagewesen sein sollten, ihre jetzige Gestalt bekommen hätten. Die ganze heilige Schrift sagt in voller Uebereinstimmung aus, daß das ganze Universum wie in seinem Bestehen so in seinem Entstehen von Gott abhängig ist. Und

nun sollte das das Ganze einleitende Capitel von einer Schöpfung nichts wissen, sondern nur von einer weiteren Ausbildung des Weltalls, sollte auf die Grundfrage: woher die Welt? keine Antwort haben!

Wäre jene Erklärung des ersten Satzes der Bibel richtig, so müßte das hebräische Wort, das hier zur Bezeichnung der Thätigkeit Gottes gebraucht wird, „bilden, formen" bedeuten, und nicht: schaffen. Dieses Wort ist בָּרָא (bara). Die Wurzelbedeutung dieses Verbums „schneiden, theilen, ausscheiden" und damit „formen, bilden" ist nun allerdings der Ansicht günstig, als ob in dem Schöpfungsberichte keine Weltschaffung, sondern nur eine Weltformung gemeint sei. Aber wie so manche Wörter in ihrer Wurzel von einer sinnlichen Bedeutung ausgehen, im Sprachgebrauche aber diese gänzlich abgelegt haben und nur in geistigem Sinne vorkommen, so hat auch dieses Wort im constanten Sprachgebrauche seine Wurzelbedeutung gänzlich verloren. In diesem hat בָּרָא niemals den Accusativ des Stoffes bei sich wie z. B. יָצַר (jazar) bilden (1. Mos. 2, 7: Gott bildete den Menschen Staub aus der Erde). Es schließt zwar nicht das Vorhandensein eines Materials aus; aber nirgends wird ein solches ausdrücklich erwähnt, so daß es hieße: aus diesem oder jenem Stoffe etwas schaffen. Daher wird בָּרָא nie von menschlicher Thätigkeit gebraucht, sondern nur von göttlichem Hervorbringen, und zwar bezeichnet es immer das Hervorbringen von irgend etwas Neuem. So dient es in unserm Capitel zum Ausdruck für die Schöpfung der Thiere und der Menschen; Ps. 102, 19 wird es von der Hervorbringung eines neuen Volkes Israel gebraucht, ähnlich Jes. 43, 1. 15. In diesen Stellen ist nun allerdings ein vorhandener Stoff und sind Mittelursachen nicht ausgeschlossen, theilweise sogar eingeschlossen, aber nirgends werden sie genannt, sondern die göttliche Thätigkeit wird als eine ganz freie geschildert. Nun könnte man sagen, ebenso könne auch Gen. 1, 1 das Schaffen als ein an den schon vorhandenen Stoff gebundenes zu verstehen sein. Der große Unterschied ist aber, daß hier der Stoff ausdrücklich genannt wäre und zwar gerade mit denselben Namen, die er nachher nach seiner bestimmten Gestaltung führt, mit den Namen: Himmel und Erde. Solches kommt aber bei בָּרָא nirgends vor, daher hat man es auch hier nicht anzunehmen. Es ist rein un-

annehmbar, daß, während dieses Verbum sonst überall eine Thätigkeit Gottes bezeichnet, durch welche etwas Neues hervorgebracht wird, es hier nur die Formung eines Alten bedeuten soll. Nein, wenn es im Verlaufe der Weltbildung und Weltleitung schon die Hervorbringung von Neuem ausdrückt, so kann es hier, wo die erste Handlung Gottes berichtet wird, nur die Schaffung von absolut Neuem bezeichnen, also die Schöpfung im strengen Sinne des Wortes, die Hervorbringung der Welt, die vorher nicht war.*)

Die Gründe, welche für die andere Auffassung geltend gemacht werden, sind auch nichts weniger als durchschlagend. Die ganze Beweisführung, wie sie vorhin nach Dillmann mitgetheilt wurde, ist dadurch hinfällig, daß sie von einer irrigen Voraussetzung ausgeht, nämlich von der Meinung, es müsse in dem Satze selber bestimmt gesagt sein, welcher Anfang oder der Anfang von was berichtet sein soll. Liest man den Satz: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, ohne mit Erwartungen, wie sie nur der Gelehrte stellen kann, an denselben heranzutreten, so wird man nicht anders urtheilen können als so: hier haben wir eine Antwort auf die in jedem Menschengeiste wohnende Frage: woher die Welt? und diese Antwort besteht dahin, daß die Welt das Werk Gottes des Schöpfers ist, und diese Antwort ist in einfach-schöner, für jedes Kind verständlicher Form gegeben. Die Frage, womit Einen der Gelehrte frappirt: Ja, im Anfang wovon denn? stellt man sich da gar nicht; es versteht sich von selbst: der Anfang, von dem hier gesprochen wird, ist der Anfang von Allem. Das soll aber nicht gelten dürfen, es soll in bestimmten Worten gesagt sein, welcher Anfang gemeint sei. Dagegen wird man wohl fragen dürfen: warum wird dies von den Gelehrten gefordert? Die Antwort ist: weil sonst immer, wo das Wort: Anfang vorkommt, auch gesagt wird, von welchem Anfange die Rede ist, darum muß dies nothwendig auch hier der Fall sein. Man übersieht aber dabei vor Gelehrteneingenommenheit den großen Unterschied, auf den hier

*) Vgl. auch Oehler, alttestamentliche Theologie, I., S. 178; Delitzsch, Commentar, z. d. St.; F. W. Schultz, die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, S. 105. Auch Dillmann muß S. 18 wenigstens so viel zugeben, „daß, wo der Schriftsteller ein בָּרָא von Gott aussagt, er auf Mittel und Stoff nicht reflectirt, sondern die schlechthinige Freiheit des göttlichen Producirens im Auge hat".

Alles ankommt. Dieser Unterschied ist einfach der, daß, während sonst überall, wo ein Anfang genannt ist, er sich auf eine einzelne Sache bezieht, die dabei angegeben wird, es sich hier darum handelt, den absoluten Anfang zu bezeichnen. Wie soll nun dieser in einer einfachen kindlichen Sprache besser ausgedrückt werden, als daß das Wort: Anfang *ohne allen Beisatz* gebraucht wird? Die ganze Schwierigkeit besteht eben darin, daß ein Wort, welches den Beginn einzelner zeitlicher Verläufe bezeichnet, als Ausdruck für die Entstehung alles zeitlichen Daseins gebraucht wird, daß ein Wort, das sonst immer in relativer Bedeutung vorkommt, hier im absoluten Sinne angewendet wird. Da aber die Sprache ein anderes nicht darbot, so mußte eben dieses gebraucht werden; es wurde aber aus der Beschränktheit seiner Bedeutung dadurch herausgehoben, daß es ganz für sich allein gesetzt wurde. *Der* Anfang ist nicht der Anfang von Diesem oder Jenem, sondern der Anfang schlechthin.

Weil man dieses einfache Verhältniß nicht einsieht, so ist man genöthigt, im Texte selbst nach der Sache zu suchen, deren Anfang angegeben sein soll, und dabei läuft man in der Irre herum. Alle die verschiedenen Anfänge, die man aufgestellt hat, wollen eben nicht passen, wie Dillmann im Ganzen richtig gezeigt hat. Um endlich zu einem Ziele zu kommen, entschließt man sich, die Construction umzuändern. Was ist aber der Erfolg? Die ganze Erhabenheit und Schönheit der Stelle geht verloren. Eine so zusammengesetzte Periode, wie sie da herausgebracht wird, eignet sich am allerwenigsten zum Beginn dieses Capitels, und wenn Dillmann mit Berufung auf Cap. 2, 4 ff. erklärt, gerade am Anfang der Erzählungen seien solche längere Perioden am wenigsten zu vermeiden, ist er im Irrthum. Unvermeidlich sind sie in keinem Falle. Daß so sie da und dort vorkommen, soll nicht geleugnet werden. Was aber speciell Cap. 2, 4 ff. betrifft, so brauchen wir nur an die obengemachten Bemerkungen zu erinnern, daß diese Stelle an Unklarheit leidet und daß diese Unklarheit wahrscheinlich von Auslassungen herrührt. Worauf es hier ankommt, das ist, daß ein solch schwerfälliger Satz in den Anfang gerade dieses Capitels nicht paßt. Dieser ganze Schöpfungsbericht zeichnet sich durch schöne Einfachheit aus. Dagegen stünde der erste Satz in dieser verwickelten Form im grellsten Widerspruche. Dazu kommt dann,

daß, wie gezeigt worden ist, von einer Schöpfung im eigentlichen Sinne gar keine Rede mehr wäre.

Den stärksten Halt hat nach Dillmann die von ihm vertretene Auffassung in dem Sprachgebrauche, nach welchem בְּרֵאשִׁית immer nur im status constructus vorkommt. Aber auch dies erledigt sich durch die bisherigen Bemerkungen ganz leicht. Die Sache ist einfach die, daß dies Wort immer nur in relativem Sinne vorkommt und hier allein absolut gemeint ist.

Wir haben also allen Grund, bei dem alten schönen Satze zu bleiben: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Was dies heißt, ist im Allgemeinen damit schon angegeben, daß wir erklärt haben: Der Anfang ist der absolute Anfang oder der Anfang alles Seins.*) Doch ist dies gegenüber einschränkenden Fassungen von Seiten Solcher, die mit uns in der Construction übereinstimmen, noch genauer festzustellen. Abzuweisen ist erstens die Erklärung: unter dem Anfang ist der Anfang Himmels und der Erde zu verstehen. Dies ist eine Beschränkung, zu welcher man kein Recht hat. Das: Himmel und Erde ist Object von: schuf, und steht zu: Anfang in keinem näheren sprachlichen Bezug. Sollte: des Himmels und der Erde zu Anfang hinzuzudenken sein, so entstünde allerdings, wie Dillmann tadelt, eine Tautologie, und es würde sich auch gar zu schlecht ausnehmen, wenn der vervollständigte Satz so lauten sollte: Im Anfang des Himmels und der Erde schuf Gott den Himmel und die Erde. Der Anfang ist allerdings auch der Anfang Himmels und der Erde, aber noch mehr: er ist der Anfang alles Seins. Abzuweisen ist zweitens die Auffassung, welche unter Himmel und Erde nicht das geordnete Weltall, sondern nur die prima materia, den Urstoff versteht.**) Man kommt zu dieser Erklärung dadurch, daß nachher erst die Gestaltung der Welt berichtet wird. Im Unterschied von dieser Formung der Welt zum geordneten Kosmos, glaubt man, könne der erste Vers nur die Hervorbringung des Urstoffes berichten. Dies ist aber unrichtig; es liegt hiezu kein Grund vor. Der erste Vers kann recht wohl ganz allgemein gehalten sein, während im Folgenden die nähere Ausführung gegeben wird. Freilich ist, wie wir gleich sehen werden,

*) Wie ἐν ἀρχῇ Ev. Joh. 1, 1.

**) So z. B. Oehler.

nach dieser Urkunde die Weltschöpfung so zu denken, daß zuerst der rohe Stoff geschaffen und nachher die Gestaltung der Welt hervorgebracht wurde. Aber dieser Vers ist nicht so gemeint. Der Ausdruck: Himmel und Erde verbietet sogar diese Erklärung ganz bestimmt; denn unter Himmel und Erde kann nicht die ungeformte Masse, sondern nur die geordnete Welt verstanden werden. Drittens darf der Anfang nicht beschränkt werden auf den Anfang der folgenden Geschichte, wie Delitzsch will, welcher sagt: „רֵאשִׁית heißt hier der Anfang der folgenden Geschichte, welche Himmel und Erde zu ihrem Gegenstand, ihrem Schauplatz, ihren Factoren hat; diese Geschichte hat dies zum Anfang, daß durch Gottes Schöpfermacht der Himmel und die Erde in's Dasein getreten sind.“*) Auch hiefür fehlt jede Begründung, und es hat diese Ansicht ihren Grund wieder nur in der Verlegenheit, daß man aus dem absoluten: im Anfang nichts Rechtes zu machen weiß und darum eine nähere Bestimmung zu demselben glaubt suchen zu müssen. Es ist diese Auffassung nach dem oben Mitgetheilten schon von Dillmann widerlegt. Ich bemerke nur noch dazu, daß freilich auch die folgende Geschichte selbstverständlich in dem Anfang von Allem mitinbegriffen ist; aber darauf darf er nicht beschränkt werden. Der Satz sagt aus: Der Anfang von allem Sein, der Anfang der Welt mit Allem, was auf ihr ist, ihrer Entwicklung und Allem, was auf ihr vorgeht, ist, daß Gott die Erde, auf der wir leben, und den Himmel, den wir über uns ausgebreitet sehen, erschaffen hat; dies ist der Anfang von Allem, daß die Welt aus Gottes Schöpferhand hervorging, während sie vorher nicht da war. Und nachher wird des Genaueren berichtet, wie dies geschah.

Zunächst wird im Weiteren der Zustand der Welt, wie er war unmittelbar, nachdem sie durch Gottes Schöpferkraft in's Dasein getreten war, beschrieben. Es heißt: Die Erde war wüste und öde, womit sie als eine gestalt- und ordnungslose Masse bezeichnet wird. Diese negative Bestimmung erhält aber ihre positive Ergänzung durch die weitere Beschreibung: Finsterniß war auf der Tiefe und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser; darnach war die Erde wie eine gestaltlose so eine wässerige und finstere Masse. Dies haben wir aber nicht allein von der Erde zu verstehen, son-

*) a. a. O., S. 75.

dern auch vom Himmel. Obgleich die Erde allein genannt ist, so haben wir doch den Himmel miteinzuschließen, da ja weiterhin der Himmel aus demselben Chaos wie die Erde hervorgeht. Die Erde ist nur deshalb ausschließlich genannt, weil sie der Schauplatz der folgenden Geschichte ist.*) Das ganze Weltall befand sich ursprünglich im chaotischen Zustande.

Obgleich dies in der Schöpfungsurkunde deutlich ausgedrückt ist, so will es Manchen doch scheinen, als ob der Begriff des Chaos nicht hier herein gehöre; es will ihnen nicht passen, daß Gottes Schöpfung mit einem solchen Durcheinander sollte begonnen haben, und da dieser Begriff in den heidnischen Kosmogenieen eine so große Rolle spielt, so bietet sich ihnen die Annahme dar, daß derselbe vom heidnischen Boden in die biblische Schöpfungsgeschichte erst herübergepflanzt worden sei. „Denn was ist es eigentlich", fragt Ewald**), „wenn man sich denken soll, der Anfang aller Dinge sei etwas so durchaus Dunkles, Starres, Rohes und Wüstes wie das Chaos gewesen? War dieses wirklich so, wie hätte sich daraus die Welt bilden können, da alle Erfahrung lehrt, daß aus rein Dunkelm und Wüstem allein nie eine bessere Ordnung kommen kann? Daß dann aber hinterher erst ein Gott, der aus dem an sich Wüsten Ordnung schafft, wie zufällig hinzukomme, ist nicht minder ein verkehrter Gedanke, weil der wahre Gott, welcher auch der der Ordnung ist, wenn wir einen solchen schon mit Mose klar denken, nicht erst hintennach und wie zufällig hinzugekommen sein kann." In diesen Worten tritt es deutlich genug hervor, daß wir es hier mit einer vorgefaßten Meinung zu thun haben. Es ist kein einziger Grund angegeben, der es auch nur annähernd wahrscheinlich machte, daß der Gedanke des Chaos von auswärts in die israelitische Schöpfungslehre hereingekommen sei. Es ist gar nicht einzusehen, warum nicht aus dem anfänglich Rohen und Unbestimmten die bestimmte Gestaltung hervorgehen soll. Es will dies nur dem Geschmack Ewald's nicht zusagen. Wenn es auch wirklich wahr wäre, daß im Bereiche unserer Naturordnung sich nie aus dem Unbestimmten, Gestaltlosen bestimmte Formen bilden, so hätte dies auf die Entstehung der Welt noch keine Anwendung;

*) Vgl. Baumgarten's und Delitzsch's Commentare.

**) Die Lehre der Bibel von Gott, Bd. III., S. 36.

bei der Begründung der Naturordnung können ja andere Gesetze gewaltet haben als innerhalb dieser selbst. Aber jene Voraussetzung ist nicht einmal richtig. Noch heute entstehen, wenn auch nicht aus absolut Rohem, so doch aus verhältnißmäßig Unbestimmtem bestimmte Formen. Wenn aber Ewald gar sagt, Gott trete erst hinterher und zufällig zu dem an sich Wüsten, um Ordnung zu schaffen, so ist dies ganz falsch; Gott erscheint ja durchaus als der Schaffende, der die gesammte Welt nach Stoff und Form in's Dasein ruft. In dem Umstande, den Ewald in einer Note zu seiner Ausführung hervorhebt, daß der Ausdruck Tohu-va-Bohu sich in der Bibel nur selten findet, kann auch nicht der mindeste Beweis dafür liegen, daß dieser Begriff dem Mosaismus an sich fremd sei. Die Seltenheit dieses Ausdruckes erklärt sich einfach aus mangelnder Gelegenheit zu seiner Anwendung. Endlich ist es eben eine Liebhaberei mancher Gelehrten, aus Aehnlichkeiten, die sich zwischen heidnischen Sagen und biblischen Erzählungen finden, sofort zu schließen, diese seien auf jene als ihre Quellen zurückzuführen. Das Chaos, wie es in den heidnischen Kosmogenien sich findet, könnte ja umgekehrt auch ein Nachklang der biblischen Schöpfungsgeschichte sein. Jedenfalls spricht die durchgehende Verschiedenheit zwischen dem Gedanken des Chaos, wie er sich auf heidnischem Boden findet, und dem Chaos, wie es in der mosaischen Urkunde erscheint, zu Gunsten der Ursprünglichkeit der letzteren. Denn hier hat Gott nicht wie in den heidnischen Kosmogenien an dem Urstoff eine Schranke, nicht erscheint dieser als ewig und unabhängig existirend, sondern Gott hat ihn erschaffen und waltet frei über ihm und mit ihm.*) Diese Reinheit des biblischen Gedankens spricht doch weniger dafür, daß derselbe der heidnischen Welt entnommen und nachher durch den israelitischen Geist umgebildet worden sei, als für die hebräische Originalität desselben. Man denke wieder daran, daß die Geschichte des Heidenthums ein Versinken in immer größere Unreinheit zeigt. Dies macht es doch, wenn überhaupt ein Abhängigkeitsverhältniß hier

*) Muß doch Ewald selbst erklären: „Aber der wahre Gott geht nicht erst aus ihm hervor, noch weniger kommt er zufällig zu ihm: er ist schon vor ihm da und ist schon mit seinem ganzen Geiste wirksam." S. 39. Ja, darin besteht eben der große Unterschied zwischen dem Chaos in den heidnischen Kosmogenien und dem in der biblischen Schöpfungsgeschichte.

statthaben soll, viel wahrscheinlicher, daß der reine Gedanke vom Chaos, wie er in Israel erscheint, von der heidnischen Welt getrübt worden ist. Man denke weiter an die starke Neigung des israelitischen Volkes, das heidnische Wesen in seiner ganzen Verkehrtheit nachzuahmen, und man wird sagen müssen: wenn die israelitische Religion in dem Begriffe des Chaos ein heidnisches Element aufgenommen hätte, so würde es dieses in seiner ganzen Unreinheit aufgenommen haben. Wir haben also nicht den mindesten Grund, das Chaos als einen fremden Begriff aus der mosaischen Schöpfungslehre zu eliminiren.

Eine andere und schwierigere Frage ist, ob wirklich, wie wir oben behauptet haben, der chaotische Zustand der ursprüngliche Zustand der Welt war. Der nächste Eindruck, den man beim Lesen von V. 1 und 2 empfängt, spricht jedenfalls für diese Ansicht. Sieht man aber genauer auf den sprachlichen Zusammenhang zwischen V. 1 und 2, so erhebt sich ein Bedenken. Indem sich der zweite Vers mit „Und" an den ersten anschließt, scheint in demselben ein neues geschichtliches Moment in dem Schöpfungshergange berichtet zu sein. Man hätte darnach in V. 2 nicht die Beschreibung des Zustandes, in dem die Welt unmittelbar nach ihrer Hervorbringung sich befand, zu sehen, sondern das zweite Glied in der Geschichte der Schöpfung. Es hieße: zuerst schuf Gott Himmel und Erde, das geordnete Weltall, dann war die Erde wüste und leer. So sagt Kurtz*): „Das „Und", mit welchem der folgende Satz (und die Erde war wüste und leer und Finsterniß lag über der Fluth) sich anschließt, stellt diesen und das ganze folgende Capitel als eine Fortsetzung der in V. 1 begonnenen Erzählung dar und setzt es außer Zweifel, daß die darin berichtete Erschaffung des Himmels und der Erde als eine dem Sechstagewerke vorausgegangene zu denken ist .... Ein Anfang, dem nichts Anderes vorausgegangen ist, kann nimmermehr mit „Und" eingeführt werden." Kurtz selbst weiß aber die Schwierigkeit nicht zu lösen. Was er über das Verhältniß der beiden Verse zu einander schließlich erklärt, das ist gar keine Antwort auf die Frage, um die es sich handelt. Er gibt seine Entscheidung in den Worten: „Der erste Vers erscheint uns nicht als Ueberschrift, sondern als Ein-

*) Bibel und Astronomie. 4. Aufl., S. 85.

leitung zum Sechstagewerke; nicht als eine erst im Sechstagewerke sich verwirklichende, sondern demselben der Zeit- und Gedankenfolge nach vorangehende Thatsache."*) Nun, als Einleitung fassen wir den ersten Vers auch, aber als eine Einleitung, welche die Gesammtthatsache, daß die Welt durch Gottes Willen in's Dasein gekommen ist, kurz ausspricht. Wenn aber, wie nach Kurtz angenommen werden soll, der erste Vers einen dem folgenden vorausgehenden Act Gottes berichten soll, so ist er keine Einleitung, sondern er enthält dann das erste Moment der Schöpfung, darauf folgt im zweiten Verse das zweite Moment u. s. w. Darnach hätte Gott Himmel und Erde in ihrer Ordnung erschaffen, darauf wäre das Chaos entstanden, und nachher die jetzige Gestaltung der Welt gebildet worden. Man käme so auf die schon oben nach Dillmann angeführte Annahme, V. 1 enthalte die ursprüngliche Schöpfung in ihrer Vollendung, diese sei durch irgend eine Katastrophe verwüstet worden und so das Chaos entstanden, aus welchem Gott im Sechstagewerk eine neue Ordnung geschaffen habe. Es ist diese Ansicht ganz besonders bei Theologen theosophischer Richtung beliebt und wird von diesen mit dem Fall der Engel als der Ursache der Verödung und Verwüstung der ehemals schön geordneten Erde in Zusammenhang gebracht. Ergibt sich diese Meinung als nothwendige Consequenz, wenn man das Verhältniß der beiden Verse so auffaßt, wie es von Kurtz geschieht, so werden für dieselbe noch folgende Gründe angeführt.**) Es sei gar nicht denkbar, daß das erste Werk Gottes Unordnung und Finsterniß gewesen sei. „Diese Erde, fragen wir billig, soll unmittelbar aus der Hand des Gottes und Schöpfers kommen, von dem die Schrift bezeugt, daß er der Vater der Lichter ist, von dem nur gute und vollkommene Gaben kommen, der in einem unnahbaren Lichte wohnt, bei welchem kein Wechsel des Lichts und der Finsterniß, dessen Gewand lauteres Licht ist?"***) Dies sei unannehmbar. Zweitens wird gesagt, der Ausdruck Tohu-va-Bohu bezeichne nicht den negativen Begriff des Mangels von Licht und Ordnung und der Leerheit, sondern er habe die positive Bedeutung der Zerstörung, der Ver-

*) S. 86.

**) Vgl. Kurtz, a. a. O., S. 87 ff.; Baumgarten, Commentar, S. 8 ff.; Keerl, Der Mensch das Ebenbild Gottes, Bd. I., S. 166 ff.

***) Keerl, S. 167.

wüstung eines vorher geordneten Zustandes. Für diese Erklärung wird hingewiesen auf die Stellen, wo die Worte tohu und bohu sonst noch im alten Testamente sich finden. „An den beiden Stellen, wo תֹּהוּ וָבֹהוּ verbunden erscheint wie hier, Jes. 34, 11. Jer. 4, 23, ist von einer Verwüstung die Rede, welcher ein geordneter Zustand nicht folgt, sondern voraufgegangen ist. Jes. 45, 18 heißt es ausdrücklich, daß Gott die Erde nicht תֹּהוּ erschaffen hat, womit doch wohl mehr gesagt ist, als daß es in der Schöpfung nicht beim תֹּהוּ sein Bewenden gehabt hat.“*) Auch die Ausdrücke: Finsterniß und Tiefe sollen durchaus den positiven Sinn des Verderbens und des Bösen haben. „Ferner ist die Finsterniß an unzähligen Stellen der Schrift das Symbol des Bösen und des Uebels. Sie kann dies aber nur sein, wenn sie nicht als eine bloß indifferente Unvollkommenheit, sondern als ein positiver Gegensatz gegen das Licht angesehen wird. Die Tiefe ist der Abgrund des Verderbens, der alles Leben verschlingt.“**)

Diese Gründe erscheinen Manchen von solchem Gewichte, daß, wenn sie auch nicht zum vollen Beweise als ausreichend betrachtet werden können, sie doch eigentlich nicht zu widerlegen seien. Die Theorie, für welche sie aufgeführt werden, soll immerhin für möglich zu gelten haben, eine bestimmte Entscheidung sei aber nicht zu treffen. So sagt Oehler***): „Die Ansicht läßt sich nicht eigentlich widerlegen, aber eine bestimmte Andeutung liegt in תֹּהוּ וָבֹהוּ nicht. Der Ausdruck paßt vollständig, auch wenn es sich nur um eine noch unentwickelte chaotische Masse handelt.“ In gleichem Sinne äußert sich Reusch†): „Diese Frage kann die Exegese nicht beantworten. Der chaotische Zustand, aus welchem sich der spätere geordnete Zustand entwickelte, ist der erste, von dem das Hexaemeron berichtet; daß es aber überhaupt der erste ist, in welchem die Welt existirt hat, das folgt daraus nicht nothwendig.“††)

---

*) Baumgarten, S. 9.

**) Baumgarten, a. a. O.

***) Alttest. Theologie, Bd. I., S. 79.

†) Bibel und Natur, 4. Aufl., S. 82.

††) Auch Kurtz stimmt dem bei; er bezeichnet es als das Resultat seiner exegetischen Untersuchung, daß die Ansicht von einer zwischen der Urschöpfung und der Neuschöpfung im Sechstagewerk stattgefundenen Verwüstung aus 1. Mos. 1 nicht erwiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann. Bibel und Astronomie, S. 91 f.

Ich muß sagen: mir haben diese Argumente wenig imponirt. Bei näherem Zusehen erscheinen sie sämmtlich als haltlos, und gewiß müssen für eine solche Hypothese, die, an sich betrachtet, sich ziemlich phantastisch ausnimmt, sehr gewichtige Gründe in's Feld geführt werden, wenn sie auf Geltung Anspruch haben oder auch nur für annehmbar erachtet werden soll. Es ist unrichtig, daß V. 2 Fortsetzung der in V. 1 begonnenen Erzählung ist. Es folgt dies durchaus nicht aus dem Anfangswörtchen „Und". Mit „Und" werden in der hebräischen Sprache die meisten Sätze an einander gefügt, ob sie erzählender, beschreibender oder irgend einer andern Art sind. Wenn nun der erste Vers eine Erzählung begonnen hat, so folgt aus dem „Und", mit dem der zweite Vers anfängt, noch keineswegs, daß jetzt ein weiterer Fortschritt in der Erzählung gemacht wird; eine Erzählung kann ja auch durch Beschreibungen unterbrochen werden. Ob wir im zweiten Verse eine Beschreibung oder ein weiteres Moment der Erzählung haben, das kommt auf die Form des gebrauchten Zeitwortes an. Wäre Letzteres der Fall, so müßte es heißen: und die Erde wurde wüste und leer; es heißt aber: die Erde war u. s. w.*) Wir haben also in diesem Verse kein Weiterschreiten der Erzählung zu sehen, sondern eine Beschreibung der Erde, wie sie war gleich bei ihrer Erschaffung, vor Beginn des Sechstagewerks. Ferner wenn das Tohu-va-Bohu in den beiden Stellen, wo es noch vorkommt, in positivem Sinne Verwüstung und Verödung bedeutet, so hat man doch gewiß kein Recht zu sagen: also muß der Ausdruck immer diese Bedeutung haben. Dort bringt es die Sache mit sich, daß die Formel einen positiven Sinn hat, dort ist von einer Zerrüttung die Rede, und diese wird gedacht als ein Zurücksinken in einen dem Chaos ähnlichen Zustand. Hier aber kann der Ausdruck recht wohl rein negativ gebraucht sein, was noch dadurch unterstützt wird, daß das eine der beiden Wörter תֹּהוּ (tohu), das noch öfter vorkommt, nicht selten als Synonym von Wörtern ge-

Wenn er aber consequent wäre, müßte er sich schon vom exegetischen Standpunkte aus für diese Ansicht entscheiden. Denn wenn, was er so sehr premirt, das „Und", womit der zweite Vers beginnt, ein neues geschichtliches Moment nach der Erschaffung Himmels und der Erde einführt, so läßt es sich gar nicht anders denken, als daß nach der Urschöpfung eine Verwüstung eingetreten sein muß.

*) Es müßte statt וְהָאָרֶץ הָיְתָה stehen: וַתְּהִי הָאָרֶץ

braucht wird, die Nichtiges bedeuten. Aehnlich steht es mit den Ausdrücken: Finsterniß und Tiefe. Es kann nicht eingesehen werden, warum dieselben hier schon die Bedeutung haben müssen, welche ihnen die Bildersprache der späteren Prophetie gegeben hat. Endlich beweist es nichts, daß Jes. 45, 18 gesagt wird, Gott habe die Erde nicht wüste und leer erschaffen; denn dieser Ausspruch geschieht nur im Hinblick auf die Ausschmückung der Erde und betrifft die Frage, ob diese eine uranfängliche war oder ob und wie sie geworden ist, gar nicht. Die Behauptung, das Chaos sei die Folge einer Katastrophe, wodurch die ursprüngliche Ordnung und Schönheit der Erde zerstört worden sei, hat also exegetisch gar keinen Halt.*) Die Stelle, wie sie einmal lautet, gibt nur für die eine Auffassung Raum, daß das Chaos der ursprüngliche Zustand war, in welchem die Welt ist erschaffen worden; exegetisch muß dies als feststehend betrachtet werden. Allerdings aber wäre es möglich, daß in unserer Urkunde zwischen V. 1 und 2 etwas ausgelassen wäre und daß dieses Ausgelassene eine einstige Verödung der ursprünglich schön geordneten Erde ist. Dies müßte aber durch andere als die angeführten Argumente wahrscheinlich gemacht werden. Die Urkunde selbst enthält hiefür nicht die leiseste Andeutung.

Unsere Untersuchung führt also zu dem Ergebnisse, daß wir allerdings in dem Tohu-va-Bohu die Beschaffenheit der Welt zu sehen haben, in der sie sich befand, unmittelbar nachdem sie in's Dasein getreten war; sie war eine ungeordnete Masse. Dies stimmt nun freilich der Sache nach mit der Ansicht derjenigen überein, welche unter dem „Himmel und Erde" des ersten Verses die prima materia verstehen. Aber es besteht der Unterschied, daß wir dies im ersten Verse nicht ausgedrückt finden, sondern erst im zweiten. Der erste Vers sagt von der prima materia nichts, sondern er redet von Himmel und Erde als dem geordneten Weltall und spricht nur die allgemeine Wahrheit aus, daß die Erschaffung Himmels und der Erde den Anfang alles Seins und Lebens außer Gott bilde. Er verhält sich zum Folgenden wie das Allgemeine zum Besonderen. Die folgenden Verse berichten nämlich nun im Einzelnen, in welcher Weise die Welt so geworden ist, wie sie

*) Vgl. auch Dillmann, Delitzsch, Commentare.

ist, und dieser Bericht beginnt mit der Beschreibung des ersten Zustandes als chaotischer Masse, als rohen Stoffes.

Hierin liegt auch die Entscheidung über die Frage, ob nach dem Schöpfungsberichte der Urstoff von Gott erschaffen ist oder ob in demselben keine bestimmte Auskunft darüber gegeben ist. Natürlich behauptet Niemand, daß das Chaos hier in der Weise der heidnischen Kosmogenien als unerschaffen und selbständig gegenüber Gott erscheine. Aber das wird gesagt, daß diese ganze Frage in der Schöpfungsurkunde außer Acht gelassen sei. Namentlich wenn man, wie fast alle neueren Erklärer, in V. 1 keinen selbständigen Satz sieht, sondern nur den Anfang zu einem langen Vordersatze, zu dem der Nachsatz erst kommt in: da sprach Gott: es werde Licht! so muß man erklären, daß die Frage über das Woher des Chaos hier keine Antwort finde. Dahin muß sich z. B. Schultz erklären; es geschieht in den Worten: „Ob dieser Zustand selbst ein ewiger, aus sich gewordener, oder ein zeitlicher, durch Gottes Willen hervorgerufener war, darüber sagt die Erzählung nichts; diese rein metaphysische Frage wird gar nicht berührt, überhaupt im alten Testamente nirgends absichtlich entschieden.“*) So sagt auch Dillmann, der Verfasser der Urkunde habe „die Schöpfung nur bis zur Herausbildung aus dem Chaos zurückverfolgt, dieses Chaos selbst aber vorausgesetzt, ohne sich über seinen Ursprung auszusprechen, weder daß es unabhängig von Gott vorhanden noch daß es von Gott gesetzt sei.“**) Diese beiden Theologen können aber nicht umhin zuzugestehen, daß es wenigstens aus indirecten Gründen für wahrscheinlich angesehen werden müsse, nach des Verfassers Meinung sei auch das Chaos Gottes Werk. „Man wird ohne Bedenken zugeben, daß, wenn der Verfasser sich auf die Frage nach dem Ursprung des Chaos hätte einlassen wollen, er auf Grund seines Gottesbegriffes sich hätte dahin entscheiden müssen, daß die Welt auch ihrem Stoffe nach im göttlichen Willen ihren Möglichkeits- und Daseinsgrund hat“, sagt Dillmann. Genauer erklärt Schultz: „Wenn Gott, der Eigner des Himmels und der Erde, Alles gut machen kann, also nirgends ein Hemmniß findet in einem etwa Vorhandenen, welches, aus an-

*) Alttestamentl. Theologie, Bd. I., S. 316.

**) S. 20.

derem Wesen stammend, ihm widerstrebte, wenn seinem Worte „es werde" das willige „und so ward es" entspricht, also der Stoff als williger Diener dem göttlichen Gebote entgegenkommt, so ist gewiß der Gedanke der, daß Alles, auch dieser chaotische Stoff, welcher dem göttlichen Schöpferworte entgegenkam, in Gottes Willen beschlossen, von ihm hervorgerufen war." Das ist ganz richtig. Aber nicht nur ist jede andere Meinung dem ganzen Geiste dieser Urkunde entgegengesetzt, sondern nach unserer Erklärung ist die Wahrheit, daß Gott die Welt auch dem Stoffe nach erschaffen hat, bestimmt ausgesprochen. Wenn gesagt ist: der Anfang von Allem war, daß Gott Himmel und Erde erschaffen hat, aber zunächst war die Welt als roher Stoff da, aus dem erst durch das göttliche Machtwort die Ordnung der Welt hervorgerufen wurde, so ist eben damit auch ausgesprochen, daß die Welt nach Stoff und Form Gottes Werk ist. Darin liegt aber weiter die Schöpfung aus Nichts, wenn man diesen dogmatischen Terminus nicht mißbräuchlich verstehen will. Es ist eine irrige Meinung, daß die Alterthümlichkeit dieser Erzählung solche metaphysische Fragen ausschließe. Diese sind auch der kindlichen und alterthümlichen Denkweise nicht fremd; nur bringt letztere es mit sich, daß die Antwort auf metaphysische Fragen nicht in der Form von Lehrsätzen geschieht, sondern in der Form von Erzählungen und Schilderungen; und so ist es auch hier. Deutlich genug ist die ganze Schöpfung als Werk Gottes hingestellt und jede Vorstellung, wie sie dem Heidenthume eignet, ausgeschlossen.

Aus der reinen Materie, als welche wir das Chaos uns denken müssen, geht aber nicht unmittelbar Ordnung und Leben hervor; sie trägt nicht in sich selbst die Kräfte zur Erzeugung von Leben, zur Bildung von Gestalten. In sich selbst träge, kann sie nur durch Hinzutreten der Kraft in Bewegung gesetzt, in Formen gestaltet und zur Bildung von lebenden Wesen verwendet werden. Zu der von Gott erschaffenen Materie tritt als belebende Kraft zunächst der Geist Gottes als die nach außen sich bethätigende göttliche Kraft. Der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Es ist dies bildliche Wort jedenfalls so zu verstehen, daß durch den Geist Gottes in dem ungeschiedenen, finstern Stoffe eine gährende Bewegung hervorgebracht worden ist, durch welche derselbe vorbereitet wurde, zum Kosmos ausgebildet zu werden.

Während durch das Walten des göttlichen Geistes die Materie bildsam geworden war, geschieht die wirkliche Gestaltung durch das Wort Gottes. Der Geist schafft die Möglichkeit, daß aus dem Chaos der geordnete Kosmos werde; jedes einzelne bestimmte Werk aber wird vollbracht durch das Allmachtswort. Das Wort ist der Ausdruck des Willens und des diesem zu Grunde liegenden Gedankens. Die einzelnen Schöpfungswerke sind aber die Verwirklichung bestimmter göttlicher Gedanken. Darum treten sie in Wirklichkeit durch den Gedanken- und Willensausdruck, durch das Wort.

Das erste Werk ist das Licht, „die feinste aller elementaren Kräfte" (Dillmann), die Bedingung alles Lebens und aller Ordnung. Mit dem Aufleuchten des Lichtes ist die Finsterniß zwar überwunden, aber nicht verdrängt. Es schließt sich an die Schöpfung des Lichtes der Beisatz an: und Gott schied zwischen dem Licht und der Finsterniß. Die Finsterniß ist nur in bestimmte Grenzen gewiesen und ist als Folie des Lichtes in die Weltordnung aufgenommen (Delitzsch). Licht und Finsterniß haben ihre bestimmte Zeit, sie wechseln nun als Tag und Nacht; mit dem Erscheinen des Lichtes war der erste Morgen angebrochen.

Nachdem die Finsterniß überwunden und die Ordnung des Wechsels zwischen Licht und Finsterniß hergestellt ist, ist das Gewässer, welches das Chaos beherrscht, zu überwinden. Dies geschieht zunächst dadurch, daß die Gewässer geschieden werden in obere und untere, indem das Himmelsgewölbe, die Feste, als Trennung zwischen beiden aufgerichtet wurde.*) Dies ist das Werk des zweiten Tages. Das dritte Tagewerk vollzieht die Scheidung des Wassers unterhalb des Himmelsgewölbes vom festen Lande; es setzt sich aber fort und findet seinen Abschluß in der Erschaffung der Pflanzenwelt. Letztere entsteht aber nicht unmittelbar auf göttliches Befehlswort, sondern die Erde ist es, welche auf Gottes Geheiß die Gewächse hervorbringt. Der Befehl Gottes lautet: Die Erde lasse sprossen; durch das göttliche Wort erhält die Erde die Kraft, die Pflanzenwelt zu erzeugen.

Das vierte Tagewerk vollendet die Gestaltung des Himmels, indem die Lichtkörper geschaffen werden, mit der Bestimmung, zu

*) Das hebräische Wort für den von Luther mit „Veste" ausgedrückten Begriff ist רָקִיעַ (Rakiah); seiner eigentlichen Bedeutung nach ist dies ein Ausgedehntes von fester, dichter Art (Knobel).

scheiden zwischen Tag und Nacht, zu Zeichen zu dienen, feste Zeiten, Tage und Jahre zu bestimmen.

Jetzt sind die Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung lebender Wesen geschaffen, und der Schöpfungsbericht schreitet nun fort zur Erschaffung der Wasser- und Luftthiere. „Wie Wasser und Himmel vor dem festen Lande da waren, so werden auch die sie erfüllenden Wesen vor den Thieren des Landes erschaffen, wie sie denn auch ihrem Organismus nach niedriger sind als die vollkommeneren unter den Landthieren. Daß aber die beiden Gattungen der Wasser- und Luftthiere zusammengeordnet sind zu einem Werk an einem Tag, erklärt sich aus der Aehnlichkeit ihrer Elemente (Flüssigkeit und Beweglichkeit) und der damit zusammenhängenden Aehnlichkeit ihres Organismus und ihrer Fortpflanzung." (Dillmann.) Ueber den Stoff, aus welchem diese Thierarten geschaffen wurden, ist nichts bestimmt, sondern es heißt nur, das Wasser soll wimmeln von Gewimmel, von lebenden Wesen, und Vögel sollen fliegen über der Erde an der Vorderseite des Himmels hin. Es läßt sich aber nach der Analogie der Erschaffung der höher stehenden Landthiere erwarten, daß auch die Bewohner des Wassers und die Vögel des Himmels aus den kosmischen Elementen hervorgebracht sind, und die Richtigkeit dieser Erwartung wird dadurch bestätigt, daß nach 1. Mos. 2, 19. Ps. 104, 29 alle Thiere aus der Erde gebildet sind.

Auf die Erschaffung der Wasser- und Luftthiere folgt die der Landthiere in der ersten Hälfte des sechsten Tagewerkes. Sie treten in's Dasein, indem Gottes Schöpferwort an die Erde ergeht: die Erde lasse hervorgehen; nachher aber heißt es: Gott machte die Thiere, wie auch bei der Erschaffung der Wasser- und Luftthiere Beides neben einander steht: es wimmele das Wasser u. s. w., und: Gott schuf die großen Walfische u. s. w. Mit Unrecht hat man in diesen beiden Schöpfungsaussagen zwei verschiedene Schöpfungsacte ausgedrückt finden wollen und gemeint, der thierische Leib allein sei aus der Erde hervorgegangen, die Beseelung aber sei durch einen besonderen Act Gottes geschehen.*) Nirgends, weder hier noch sonstwo

*) So faßt die Sache z. B. Reusch, Bibel und Natur, S. 99: „Wir werden uns die Sache ähnlich zu denken haben wie bei der Bildung des Menschenleibes: von der Erde nimmt Gott den Stoff zur Formation der Thierleiber und durch seinen schöpferischen Willen belebt er sie." Delitzsch geht noch etwas weiter: „Die Leiblichkeit der Landthiere gilt also vorzugsweise als irdisch."

in der Bibel ist eine Andeutung, daß die Thierseelen höheren Ursprunges seien. Wenn es heißt: die Erde lasse hervorgehen beseeltes Gethier, so ist sogar ausdrücklich gesagt, daß die Thiere als beseelte aus der Erde hervorgehen sollen, also jene Ansicht bestimmt ausgeschlossen. Wenn das eine Mal das Befehlswort an die Erde ergeht, und das andere Mal die Erschaffung der Thiere als ein Act Gottes erscheint, so ist das auf diese Weise zu vereinbaren, daß das: die Erde lasse hervorgehen, die Art und Weise bezeichnet, in welcher Gott die Thierwelt erschaffen hat. Daß die Doppelaussage bei der Erschaffung der Pflanzenwelt sich nicht findet, das thut gar nichts zur Sache, einerlei, welchen Grund der Verfasser gehabt haben mag, sich hier mit dem einfachen Befehle des Hervorgehens der Pflanzen aus der Erde zu begnügen.

Das sechste Tagewerk schließt noch die Krönung des ganzen Schöpfungswerkes, die Erschaffung des Menschen in sich. Der Mensch ist das bedürftigste aller Geschöpfe, er bedarf aller anderen, er ist aber auch das edelste; aus beiden Gründen schließt mit ihm das ganze Schöpfungswerk. Dadurch, daß er mit den Thieren des Landes an Einem Tage erschaffen wurde, ist er in nähere Zusammengehörigkeit mit diesen gerückt. Um so mehr aber hebt der Bericht auch seine einzigartige Würde und Stellung hervor. Dies geschieht einmal dadurch, daß seine Erschaffung sich nicht durch das einfache Befehlswort Gottes vollzieht, sondern daß sie durch einen Rathschluß Gottes eingeleitet wird. Gott spricht: Lasset uns Menschen machen. Es ist von dieser merkwürdigen Stelle schon oben S. 303 f. die Rede gewesen und ist dort gesagt worden, daß der Plural gebraucht ist als Ausdruck der Wichtigkeit des Entschlusses, zu dem Gott mit sich selbst zu Rathe geht. Nicht nur aber die Pluralform, sondern der ganze Ausspruch als Selbstaufforderung Gottes dient zur Hervorhebung der Wichtigkeit dieses Schöpfungswerkes, als Ausdruck der Feierlichkeit, mit der das Werk der Menschenschöpfung vor allen andern Werken hervorgehoben und ausgezeichnet werden soll. Es liegt darin aber weiter, daß Gott sich gleichsam in der Fülle seines Wesens zusammenfaßt, um aus ihr heraus den Menschen zu schaffen zu seinem Ebenbilde. Die durch diese Selbstaufforderung schon hervorgehobene einzigartige Stellung und Würde des Menschen faßt sich dann zusammen in ebendiesem Prädicate des göttlichen Ebenbildes. Dasselbe wird mit

doppeltem Ausdrucke bezeichnet: Lasset uns Menschen machen in unserm Bilde, zu unsrer Aehnlichkeit. Es ist die Frage, ob man in dieser Doppelbezeichnung des Prädicates bloß die Hervorhebung der Wichtigkeit und den dichterischen Schmuck der Rede zu sehen hat, ebenso wie nachher bei der Ausführung des göttlichen Entschlusses der Menschenschöpfung die Wiederholung gebraucht ist: Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn; oder ob beide Ausdrücke begrifflich Verschiedenes bedeuten. Für letztere Ansicht entscheidet sich Delitzsch: „Beide Wörter lassen doppelseitigen Gebrauch zu und unterscheiden sich so, daß צֶלֶם (zäläm, Bild) sowohl das Urbild als das Abbild und דְּמוּת (demuth, Aehnlichkeit) sowohl das Vorbild als das Nachbild bezeichnet. Der Begriff von צֶלֶם ist starrer, der von דְּמוּת flüssiger; in jenem überwiegt die Vorstellung der Urform oder des Modells, in diesem die Vorstellung des Musters oder Ideals. Man ist also veranlaßt, bei בְּצַלְמֵנוּ an einen dem Wesen des Menschen aufgeprägten character indelebilis der Gottesbildlichkeit, bei דְּמוּת an die dem Menschen anerschaffene ideale Bestimmung zur Gottähnlichkeit zu denken.“*) Dieser schon von den griechischen Kirchenvätern aufgestellten Unterscheidung tritt Dillmann entgegen, indem er bemerkt: „Daß solche Unterscheidung nicht im Sinne des Verfassers lag, sieht man theils aus dem Fehlen des וְ (we, und) zwischen den beiden Ausdrücken, theils aus V. 27 und 9, 6, wo für die zwei nur der eine Ausdruck בְּצַלְמוֹ eintritt, und aus 5, 1, wo nur בִּדְמוּת steht.“ Er entscheidet sich deshalb für die Erklärung, das כִּדְמוּתֵנוּ drücke denselben Sinn aus wie das בְּצַלְמֵנוּ, nur abstracter, und sagt: „Die Ausdrücke sind gehäuft, weil hiermit etwas sehr Wichtiges nachdrücklichst hervorgehoben werden soll und beim Gedanken daran hier schon, wie noch mehr V. 27, die Rede sich dichterisch hebt.“**)

Wie diese beiden Ansichten hier vorgetragen sind, so fehlt ihnen die hinreichende Begründung. Wenn Delitzsch sagt, die beiden synonymen Worte können in dieser für die biblische Anthropologie

*) Commentar, S. 102. Dasselbe will wohl Beck sagen in den Worten: „Der Mensch ist so in dem Bilde Gottes erschaffen, daß für ihn darin nicht nur der innere Lebensgrund gesetzt ist, sondern auch die normirende Originalbestimmung seiner Bildung“. Lehrwissenschaft, S. 183.

**) S. 35.

grundlegenden Stelle gewiß nicht bloß zu dem Zwecke zusammengestellt sein, um die hohe Bedeutung der Gottesbildlichkeit des Menschen recht hervorzuheben, so liegt darin gar kein Beweismoment, da unmittelbar nachher V. 27 in der gewiß ebenso grundlegenden Stelle, wo die Ausführung des göttlichen Rathschlusses der Menschenschöpfung berichtet wird, das eine und selbe Wort wiederholt wird. So gut dies hier geschehen konnte, hätte auch an ersterer Stelle eine bloß nachdrückliche Wiederholung statthaben können. Daß weiter die sprachlichen Gründe, die angeführt werden, nicht zwingend sind, gibt Delitzsch selbst zu, denn er sagt: „Sprachliche Nothwendigkeit kommt dieser Unterscheidung nicht zu." Die beiden Synonymen können mit einander vertauscht werden; auch die bei ihnen gebrauchten Präpositionen können wechseln.*) Wenn dies Dillmann mit Recht hervorhebt, so ist es dagegen von keiner Bedeutung, daß er das Fehlen der Verbindungspartikel וְ geltend macht. Aus der einfachen Zusammenstellung der beiden Wörter ohne verknüpfendes „und" folgt gar nichts, so wenig als es im Deutschen für die Ununterschiedenheit der Begriffe beweist, wenn sie so neben einander gestellt sind: in unserm Bilde, nach unsrer Aehnlichkeit. Aber auch die schwankende Bedeutung von צֶלֶם und דְּמוּת sowie der vorkommende Wechsel der Präpositionen ist keine hinreichende Stütze für seine Ansicht. Dies beweist nur so viel, daß die erste Erklärung sprachlich nicht sicher steht, die zweite ist aber damit noch nicht positiv begründet. Ist nun auf keiner Seite ein eigentlich zwingender Grund, so spricht aber doch die sprachliche Wahrscheinlichkeit dafür, in den beiden Ausdrücken unterschiedene Begriffe anzunehmen. Wenn auch die Bedeutung beider Substantiva eine fließende ist, so hat doch צֶלֶם vorwiegend die Bedeutung des bestimmten, existirenden Bildes, דְּמוּת aber die unbestimmtere der Aehnlichkeit und daher des Musters. Ferner kann auch jede der beiden Präpositionen bei dem andern Substantivum stehen, und ist die eine derselben, nämlich בְּ, auch in der Bedeutung der andern zur Bezeichnung der Norm gebräuchlich, so ist doch erstens letzterer Gebrauch seltener und ein sehr abgeleiteter, und zweitens kommt die andere Präposition כְּ niemals in der Bedeutung von בְּ vor; בְּ heißt wenigstens vorwiegend: in, bei, כְּ aber ist ausschließlich

*) 5, 3 stehen die Präpositionen umgekehrt: בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ

Partikel der Norm, der Vergleichung. Der erste Ausdruck heißt: in unserm Bilde, der zweite: nach unsrer Aehnlichkeit; der erste sagt, daß, so wie der Mensch erschaffen war, er das Bild Gott in seinem Wesen darstellte, der zweite, daß die Aehnlichkeit mit Gott das Muster oder Vorbild war, nach welchem er geschaffen wurde; der erste charakterisirt den Menschen nach seinem ursprünglichen Wesen, der zweite gibt das Vorbild und ebendamit das Ziel an, das Gott bei der Menschenschöpfung im Auge hatte. Letzteres, das Ziel, müssen wir zugleich mit dem Vorbilde in דְּמוּת ausgedrückt sehen, denn sollte damit bloß das Maß, das Vorbild, nach dem der Mensch erschaffen ist, angegeben sein, so müßte statt der Aehnlichkeit mit Gott Gott selbst genannt sein; Gott ist das Urbild, von dem der Mensch das Abbild ist, die Aehnlichkeit mit Gott aber ist Zweck und Ziel dieses Abbildes. Daß aber in dem „in unserm Bilde" ein character indelebilis der Gottesbildlichkeit liege, ist eine unrichtige Annahme; es ist damit nur gesagt, worin das Wesen des zu schaffenden Menschen bestehen soll, nicht aber, daß dieses Wesen nicht alterirt oder sogar zu Grunde gerichtet werden kann.

Dieser Auffassung, zu welcher uns wenigstens die sprachliche Wahrscheinlichkeit führt, steht sachlich nicht nur nichts entgegen, sondern sie stimmt mit der ganzen Bibellehre überein. Denn nach dieser ist das Ebenbild Gottes im Menschen nicht etwas ursprünglich schon Vollendetes, sondern es erscheint als das Ziel der menschlichen Bestimmung, das durch selbstthätige Entwicklung erreicht werden soll. So stellt das neue Testament die Gottesbildlichkeit als das Ziel der religiös-sittlichen Selbstentwicklung hin (Matth. 5, 48. Kol. 3, 10. 1. Joh. 3, 2), was nicht so zu erklären ist, daß das Ebenbild Gottes im Menschen durch die Sünde verloren gegangen sei; von einem Verlust der Gottesbildlichkeit weiß das neue Testament nichts, im Gegentheil, es betont dieselbe als noch vorhanden, so ganz besonders Apg. 17, 28: wir sind göttlichen Geschlechtes. Es ist also bei der Gottesbildlichkeit des Menschen zu unterscheiden zwischen dem entwicklungsfähigen Anfang und der vollen Entfaltung als dem durch die menschliche Selbstentwicklung zu erreichenden Ideal.

Fragen wir, worin das Bild Gottes im Menschen bestehe, so spricht sich unsere Urkunde hierüber nicht bestimmt aus, sondern fügt nur bei: und sie sollen herrschen über die Fische des

Meeres u. s. w. Damit kann nicht gemeint sein, daß die Gottesbildlichkeit ihrem eigentlichen Wesen nach in der Herrschaft des Menschen über die niedere Creatur bestehe, sondern es wird damit nur die aus der Gottesbildlichkeit hervorgehende Stellung des Menschen zur Erde angegeben. Wie in dem Prädicate des göttlichen Ebenbildes des Menschen Verhältniß zu Gott, so wird in der ihm zugesprochenen Herrschaft seine Stellung zur Erde bezeichnet, und in dieser hat jenes seinen nächsten Ausdruck: wie Gott der Herrscher ist über alle Creatur, so der Mensch über die Erde, auf der er lebt. Hält sich aber diese Urkunde nur an diese Aeußerung der Gottesbildlichkeit, ohne das innere Wesen zu derselben zu bestimmen, so tritt hierfür ergänzend der zweite Bericht ein, indem er 2, 7 sagt: Gott blies dem Menschen ein Odem des Lebens in seine Nase, und so ward der Mensch zur lebendigen Seele; und weiter erhalten wir genauere Bestimmungen aus dem neuen Testamente. Den zweiten Bericht können wir hier zur Ergänzung herbeiziehen, weil in diesem bildlichen Ausspruche, wenn er richtig verstanden wird, in Uebereinstimmung mit der Lehre des neuen Testamentes die den Menschen auszeichnende und ihn mit Gott verbindende Eigenthümlichkeit in seine Geistigkeit gesetzt ist. Wie in fast allen alten Sprachen die Ausdrücke für Geist und Seele vom Athmen, Wehen hergenommen sind, so ist auch in dieser Stelle der Hauch in der Nase, der Athem das äußere Zeichen der geistigen Lebenskraft.*) Gott blies dem Menschen den Odem des Lebens in seine Nase, das heißt demnach: Gott gab ihm Geist aus seinem Geiste, und dieser Geist ist das innerste Wesen des Menschen, sein Lebensprincip. Während die Thierseelen nur die Individuation des die ganze Welt durchwirkenden Gottesgeistes sind, so beruht der Menschengeist auf persönlicher Mittheilung aus der Lebensfülle Gottes, ist persönlicher, freier Geist aus Gott. Das ist der principielle Vorzug des Menschen, darin besteht das göttliche Ebenbild seinem innern Wesen nach. Dieses geistige Wesen zeigt sich in der eigenthümlichen höheren Qualität, welche sämmtlichen seelischen Fähigkeiten des Menschen zukommt, in seiner Denkkraft, mit der er nicht allein der irdischen Erscheinungen sich bemeistert, sondern auch Gott und den übersinnlichen Wahrheiten sich zuwenden kann, in seiner Phantasie,

*) Vgl. Dillmann, S. 63.

deren Kraft auch zu künstlerischer Gestaltung sich erhebt, in seinem Fühlen, das im Genuß der irdischen Dinge kein Genüge findet, sondern nach Gott und den ewigen Gütern verlangt, in seiner freien Willenskraft und ganz besonders in dem moralischen Gesetze, das als der göttliche Liebeswille ihm einwohnt und ihm die Richtung zeigt, die seine Lebensbethätigung nehmen soll. Da aber das geistige Wesen des Menschen auch in seiner äußeren Erscheinung zum Ausdruck kommt, so ist auch sein Leib in dem Begriffe des Bildes Gottes miteingeschlossen. Diese geistige Qualität eignet dem Menschen auch in seinem gegenwärtigen, von der Sünde getrübten Stande; daß dies biblische Lehre ist, das haben wir in der biblisch-anthropologischen Abhandlung S. 21—38 dieses Bandes nachgewiesen. Das göttliche Ebenbild ist also nicht, wie die orthodoxe Dogmatik behauptet, dem Menschen durch die Sünde verloren gegangen. Allerdings muß es durch das eingedrungene Böse alterirt gedacht werden; auf der andern Seite aber erscheint der gegenwärtige Stand gegenüber dem ursprünglichen Stande des Menschen als Entwicklung. Denn letzterer ist nach der Beschreibung in der Genesis keineswegs ein solcher, wie er von der alten Dogmatik statuirt wird. Sowohl moralisch als intellectuell stehen die ersten Menschen auf einer sehr niedrigen Stufe. „Dem sinnlichen Reiz der Frucht folgen sie nach einem sehr wenig energischen Kampf wider das klare Gebot Gottes, und ihren Verstand wissen sie den Sophismen der Schlange gegenüber gar schlecht zu gebrauchen". In moralischer Beziehung kann man nach den Angaben der Genesis nicht mehr von ihnen rühmen; „als daß sie sich im Zustand vollkommener, aber auch bloßer Unschuld befanden".*) Ihr gesammtes geistiges Wesen ist nur als ein ganz unentwickelter, aber entwicklungsfähiger Keim zu denken. Was endlich die Realisirung der Gottesbildlichkeit nach ihrem vollen Begriffe betrifft, so weist uns das neue Testament theils auf die Erscheinung Christi hin, welcher ebenso Ebenbild Gottes ist als der andere Adam, der vollkommene Mensch, unser Vorbild (2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Hebr. 1, 3. Röm. 5, 14. 1. Kor. 15, 45. 47. 49. 1. Petr. 2, 26). In ihm erscheinen alle Momente der Gottesbildlichkeit in ganzer Reinheit und voller Kräftigkeit. Sein ganzes Leben stand in ungetrübter Ge-

*) Rothe, Dogmatik, I, S. 263.

meinschaft mit Gott (Joh. 8, 29. 10, 30. 38. 17, 11), sein Selbstbewußtsein war geeint mit dem Gottesbewußtsein (Matth. 11, 27. Joh. 17, 21—23), sein Wille und dessen Bethätigung in Einheit mit dem Gotteswillen (Joh. 5, 20. 30. 8, 25 f. 10, 37. f.); er war nicht nur der Unschuldige, sondern auch der vollkommen Heilige (Joh. 8, 46. 2. Kor. 5, 21. Hebr. 4, 15. 1. Petr. 2, 22); in ihm erscheint auch vollkommen die dem Menschen zugesprochene Herrschaft über die Natur, wie dies seine Wunder bezeugen.*) Theils wird auf die Erlösung als die Erneuerung und Vollendung des göttlichen Ebenbildes hingewiesen. Diese Erneuerung wird ebenso in die reine und vollkommene Erkenntniß, natürlich vor Allem Gottes, als in die wahre Gerechtigkeit und Heiligkeit gesetzt (Ephes. 4, 24. Kol. 3, 10). Sie vollzieht sich durch Vermittlung Christi, des vollendeten Ebenbildes Gottes, durch Aneignung des göttlichen Geistes, der ebensowohl der Geist der Wahrheitserkenntniß als der Geist der Liebe ist (Röm. 8, 14. Joh. 16, 13. Röm. 5, 5). Jetzt ist sie sittliche Aufgabe, zur Vollendung kommt sie erst nach diesem Leben.

Dieses ganze Schöpfungswerk, wie es im Menschen seine Spitze erreicht, wurde nach der alttestamentlichen Urkunde vollbracht in sechs Tagen. Was unter diesen Tagen zu verstehen sei, ist bekanntlich schon längst eine streitige Sache. Der sich zunächst darbietenden Annahme, daß dieselben mit unserm vierundzwanzigstündigen Tage identisch seien, tritt sofort die Bemerkung störend in den Weg, daß erst am vierten Tage Sonne und Mond erschaffen wurden, um den Tag und die Nacht zu beherrschen. Wenn nun der Wechsel von Tag und Nacht, wie er vom Aufgehen und Untergehen der Sonne abhängt, erst vom vierten Tage an möglich war, so können — schließt man — die vorhergehenden Tage nicht unsere Zeiträume von 24 Stunden sein. Und wenn — wird weiter gefolgert — die ersten Tage keine Tage unserer Zeitrechnung gewesen sein können, so läßt es sich recht wohl denken, daß das Wort „Tag" hier überhaupt in einem andern Sinne zu nehmen ist. Schon in alten Zeiten begegnet man deshalb der Auffassung, welche unter den Schöpfungstagen längere Zeitperioden versteht. In neuerer Zeit aber wurde dieselbe besonders beliebt, weil sie zu einem Ausgleichungsmittel zwischen Bibel und Naturwissenschaft

*) Vgl. Rothe, a. a. O., S. 261 f.

trefflich geeignet erscheint. Außer dem schon angeführten Grunde, daß unsere gegenwärtigen Tage vor dem vierten Schöpfungstage noch nicht bestanden haben können, wird für diese Erklärung noch Folgendes geltend gemacht.*) Das Wort יום (jom, Tag), welches zur Bezeichnung der verschiedenen Schöpfungsabschnitte gebraucht wird, hat nicht nur die Bedeutung „Tag", sondern wird auch in allgemeinerem Sinne von unbestimmten größeren Zeiträumen, ja von Zeit überhaupt gebraucht. Daß diese allgemeinere, abgeleitete Bedeutung hier anzuwenden sei, gehe daraus hervor, daß die sieben Tage der Schöpfung dicht hinter der Schöpfungsgeschichte 2, 4 als ein Tag bezeichnet werden, ferner daß der mosaische Psalm 90, 4 ausspricht, vor Gott seien tausend Jahre gleich einem eben vergangenen Tage, daß drittens der von den Propheten verkündigte Tag des Heiles keineswegs ein vierundzwanzigstündiger sein könne. Weiter wird argumentirt, der siebente Tag, an dem Gott ruhete, kann unmöglich ein Tag von der Länge unserer Tage sein, also können es auch die früheren nicht. Der Ruhetag Gottes ist vielmehr die ganze Zeit seit der Vollendung der Weltschöpfung. „Der göttliche Sabbat ist doch gewiß keine Festfeier, die 24 Stunden dauerte, er ist die über die ganze Weltzeit sich erstreckende Ruhe Gottes, in welche er nach Vollendung des Schöpfungswerkes eingegangen und in welche ihm nachzufolgen die Bestimmung alles Geschaffenen ist." (Delitzsch.) Reusch, dem diese Gründe nicht ganz zureichend erscheinen, legt das Hauptgewicht darauf, daß der ganze Zweck der Schöpfungsgeschichte darin bestehe, unsere Wocheneintheilung als göttliche Einrichtung zu begründen. „Das göttliche Sechstagewerk und der darauf folgende göttliche Sabbat einerseits und die Woche, die sechs Arbeitstage und der Sabbat anderseits, bilden eine Parallele, und zwar nicht eine willkürliche, zufällige, sondern eine von Gott gewollte und gewirkte Parallele. Die Schöpfungswoche ist das göttliche Urbild, unsere Woche das irdische Abbild. Der chronologische Grundbegriff, von dem wir ausgehen müssen, ist mithin nicht der Tag, sondern die Woche. Von sieben Tagen, worunter der letzte der Tag des Ruhens Gottes ist, spricht Moses nur, weil sieben Tage, worunter der Ruhetag der letzte ist, eine

*) Vgl. Delitzsch, Commentar, S. 84 f. Reusch, Bibel und Natur, S. 123 ff.

Woche ausmachen. Also auf den Begriff Hebdomas kommt es an, nicht auf den Begriff Tag. Daß die Siebenzahl in dem Schöpfungsverlauf eine bestimmte Stelle hat, das ist religiös bedeutungsvoll, und durfte nicht übergangen werden; ob es eine Siebenzahl von Minuten, von Stunden, von Tagen, von Jahren oder von Jahrtausenden ist, das ist an und für sich unwesentlich." *)

Bei der Prüfung dieser Ansicht haben wir von aller Rücksicht auf die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung abzusehen, und zwar nicht nur darum, weil wir an diesem Platze mit der Naturwissenschaft nicht zu verhandeln haben, sondern vor Allem darum, weil die Exegese überhaupt von der Naturwissenschaft sich nicht hat beeinflussen zu lassen. Was unter einem Worte zu verstehen sei, wie eine Stelle erklärt werden müsse, das ist eine rein exegetische Frage, die ohne Nebenhinaussehen auf andere Wissenschaften in's Auge zu fassen ist. Prüfen wir nun die vorgetragene Ansicht unbefangen, so müssen wir die für dieselbe angeführten Gründe für unzutreffend erklären. **) So scheinbar zwingend es lautet, wenn gesagt wird, die drei ersten Schöpfungstage können unmöglich Tage von gegenwärtiger Dauer gewesen sein, so ist es doch nicht anders anzunehmen, als daß der Verfasser dieser Urkunde sie so gedacht hat. Anstatt zu erklären, die drei ersten Schöpfungstage sind nicht unsere Tage gewesen, also werden auch die übrigen anders aufgefaßt werden müssen, ist umgekehrt zu sagen: Da unzweifelhaft die drei letzten Tage von vierundzwanzigstündiger Dauer sind, so müssen auch die ersten so gedacht werden. Denn von den drei ersten wird ganz dieselbe Formel (und es ward Abend und es ward Morgen) gebraucht wie von den letzten, also wird sie der Verfasser auch ebenso lange gedacht haben wie diese. Offenbar dachte sich der Verfasser diese Tage ohne Unterschied als von zwei Morgen begrenzte Zeitabschnitte; daß die Sonne als Regentin des Tages erst am vierten Tage erschaffen wurde, das beirrte ihn dabei nicht. Er läßt am ersten Tage Tag und Nacht erschaffen werden in ihrem steten Wechsel und kann darunter nur unsere Tage und Nächte verstanden haben. Nach seiner Anschauung war dieser Wechsel auch möglich ohne den Umlauf der Sonne; erst später

*) S. 128.

**) Vgl. auch Dillmann, Commentar, S. 24 f. 42.

läßt er die Sonne erſchaffen werden, nicht um den Wechſel zwiſchen Tag und Nacht erſt zu bewirken, ſondern nur damit die Sonne den Tag regiere. Daß das Wort יום auch in allgemeinerer Bedeutung vorkommt, iſt gewiß richtig; die Frage aber, ob dieſe gerade hier angewendet werden muß, iſt zu verneinen. Wir können uns hierüber die Worte Dillmann's aneignen: „Der Gebrauch von יום in der Phraſe „am Tage von, d. h. zur Zeit da oder wann, als" kommt für unſer Capitel, wo die einzelnen יָמִים (jamim, Tage) mit Zahlen gezählt ſind, gar nicht in Betracht. Der „Tag Gottes" bei den Propheten iſt freilich ein längerer Zeitraum, aber der wird auch nie in Tag und Nacht als ſeine zwei Hälften zerlegt*), und iſt nie von einer Reihenfolge einer beſtimmten Zahl ſolcher Tage die Rede. Daß für Gott tauſend Jahre ſind wie der Tag von geſtern und wie eine Wache in der Nacht, d. h. daß für Gott den Ewigen das menſchliche Zeitmaß wegfällt, iſt hier, wo es ſich nicht um Klarſtellung der Ewigkeit Gottes handelt, ganz unanwendbar." Dem haben wir nur noch beizufügen, daß auch mit der Berufung auf Cap. 2, 4 nichts ausgerichtet werden kann, denn der Schöpfungsbericht in Cap. 2 iſt eine andere Urkunde, welche von den ſieben Tagewerken nichts weiß. Aus der Analogie des ſiebenten Tages kann auch nichts gefolgert werden. Denn daß von dieſem kein Abend und kein Morgen genannt wird, iſt nicht ſo zu deuten, als ob derſelbe in's Unendliche fortginge. Er wird nicht in Abend und Morgen zerlegt, weil kein weiterer Tag, der mit einem Morgen anfinge, folgt. Unter dem ſiebenten Tage die ganze Zeit der erhaltenden Thätigkeit Gottes zu verſtehen, iſt unſtatthaft, ſo allgemein dieſe Deutung angenommen iſt. Es ſpricht dies gegen das ganze alte Teſtament, in welchem die erhaltende Thätigkeit Gottes nicht als ein Ruhen, ſondern als ein fortgehendes Wirken erſcheint. Wäre die Stelle, die von der Ruhe Gottes ſpricht,

*) Wenn dagegen Reuſch, a. a. O., S. 130 f. bemerkt, auch eine größere Zeitperiode könne in Tag und Nacht, Morgen und Abend eingetheilt werden, gerade ſo gut als in dem Gleichniſſe von den Arbeitern im Weinberge die ganze Zeit, innerhalb welcher ſich die Menſchen den himmliſchen Lohn erwerben ſollen, als ein Tag mit beſtimmter Stundeneintheilung bezeichnet werde, ſo überſieht er den Unterſchied zwiſchen einem Gleichniſſe und dem Bericht über einen beſtimmten Hergang. Im Gleichniſſe iſt der Tag ein wirklicher Tag, und die Deutung auf das ganze Leben iſt die Anwendung des Gleichniſſes.

so zu verstehen, so müßte es heißen: und Gott ruhete, nicht aber: er ruhete am siebenten Tage. Der Ruhetag liegt dem Verfasser zwischen den Tagen der urschöpferischen Arbeit und der darnach beginnenden Zeit der erhaltenden Thätigkeit, ist der Durchgangspunkt von der einen zur andern. „Die Ruhe des siebenten Tages ist das thatsächliche Zeichen des Abschlusses der Arbeit und der vollen göttlichen Befriedigung durch sie." (Dillmann.) Wenn endlich Reusch meint, die Umdeutung der Tage in größere Zeiträume mit der Erklärung evident zu begründen, es handle sich um die Begründung der Wocheneintheilung und der göttlichen Einsetzung des Sabbats, so befindet er sich in einem gewaltigen Irrthum. Allerdings handelt es sich bei der Eintheilung des Schöpfungswerkes in sechs Tagewerke darum, aber gerade dies kehrt sich *gegen* jene Deutung. Gerade weil der Bericht den Zweck hat, die Einsetzung der sechs Werktage und des Einen Ruhetages als göttlich in der Schöpfung zu begründen, mußte er die Schöpfungsabschnitte als *Tage* fassen, nicht als unbestimmte Zeiträume. Ohne diesen Zweck hätte derselbe die Schöpfung in noch viel kürzeren Fristen müssen geschehen lassen, und zu dem: Gott sprach: es werde, und es ward, passen jedenfalls kürzere Zeiträume besser als längere. „Man erwäge, was das wäre, wenn es hier hieße: Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht, und es vollendete sich ein Tausend oder ein Zehntausend von Jahren u. s. w. Da wäre ja die Ruhe Gottes statt an's Ende der ganzen Schöpfung vielmehr in jede einzelne Schöpfungsperiode hineingefallen, und statt des Schaffens durch das Wort hätte dann der Verfasser ein Hervorbringen durch die Action der Mittelursachen uns schildern müssen." (Dillmann.)

In der Einsicht, daß es nicht hinreichend begründet ist, die Schöpfungstage in Perioden zu verwandeln, und in der Verlegenheit, irgend einen Ausweg zu suchen, auf dem die biblische Schöpfungsgeschichte mit der Naturwissenschaft auszugleichen sei, nehmen Andere ihre Zuflucht zu der sogenannten *idealen* Auffassung, welche schon in *Augustinus* einen Vertreter hat. Nach derselben liegt in dem Sechstagewerk keine chronologische Ordnung vor, sondern es sind sechs logisch von einander zu unterscheidende Hauptmomente, sechs göttliche Gedanken, in welche die Schöpfung zerfällt.*) Das

*) In neuester Zeit hat sich *Zollmann*, Bibel und Natur in der Har-

heißt aber, den Knoten zerhauen, nicht ihn lösen. Worin liegt der Beweis für diese Deutung? In nichts; sie stammt nirgends anders her als aus der Verlegenheit und kennzeichnet sich als leere Ausflucht oder als theologischen Schwindel. Oder ist es vielleicht ein Beweis, wenn Zollmann dieselbe aus dem Naturverständniß des ersten Menschen ableitet? „Die idealen Plane Gottes haben jene Urmenschen geschaut; die Stufen der gegenwärtigen Naturordnung bis zu ihrer Spitze im Menschen hin — sie sind in der Schöpfungsgeschichte niedergelegt, und zwar aus dem Gesichtspunkt, wie alles übrige Geschaffene zum Menschen in Beziehung steht; sie sind in der kindlichen Form einer realen Geschichte gegeben, die ihrem Wesen nach ideale Geschichte ist. Es werden uns nicht Thatsachen der Naturgeschichte, sondern der Naturergründung mitgetheilt." Vorausgesetzt, die Urmenschen, von deren Intelligenz wir aber, wie oben bemerkt worden ist, keinen hohen Begriff haben dürfen, hätten sich mit der Frage, woher die Welt stamme, befaßt, so läßt sich doch schwerlich annehmen, daß dieselben zu der Theorie gekommen sein sollen, sich die Entstehung der Welt in der Form von sechs Tagewerken vorzustellen; da ist ihnen doch zu viel zugemuthet. Eine andere Begründung, welche Reusch, der diese ideale Auffassung wenigstens für exegetisch zulässig erklärt, vorträgt, leistet ebenso wenig. „Die Wahrheit", sagt Reusch, „auf die es dem Moses bei der Darstellung der schöpferischen Thätigkeit Gottes vorzugsweise ankommen mußte, ist die, daß die sichtbare Schöpfung, wie sie jetzt existirt, eine durch Gottes Willen herbeigeführte Verwirklichung göttlicher Ideen sei. Wenn er nun die schöpferische Thätigkeit Gottes in den Rahmen einer Woche einfügen wollte, so konnte er die Verwirklichung der einzelnen göttlichen Gedanken oder die Hauptmomente der schöpferischen Thätigkeit Gottes als sechs Tagewerke darstellen."*) Das wäre an sich schon möglich; aber der Text selber gibt zu dieser Annahme nicht den mindesten Anhaltspunkt. Ein solcher müßte aber da sein, wenn dieselbe auch nur als exegetisch statthaft sollte gelten können. Im Texte haben wir ganz unzweideutig eine chrono-

monie ihrer Offenbarungen, 3. Aufl., 1872, S. 77 im Anschlusse an Hofmann's Schriftbeweis für diese Ansicht ausgesprochen.

*) S. 135.

logische Aufeinanderfolge; dieselbe aufzuheben, hat man kein Recht. Es gibt keinen Ausweg: die Tage sind eben Tage.

In dieser im Sechstagewerke sich vollziehenden Schöpfung verwirklicht sich ein göttlicher Zweck. Daß das göttliche Schaffen ein teleologisches ist, das zeigt sich schon in der planmäßigen Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke. Es zeigt sich weiter in dem Urtheile des göttlichen Wohlgefallens, das jedem einzelnen Schöpfungswerke zu Theil wird und das im Hinblick auf das Gesammtwerk sich zu dem Ausdruck steigert: es war sehr gut. Welches der Zweck der Weltschöpfung ist, das ist zu erkennen aus dem Ziele des göttlichen Schaffens. Dieses wird erreicht im Menschen, dem Ebenbilde Gottes. Daraus ist zu entnehmen, daß die Selbstdarstellung Gottes, die Offenbarung seines Wesens in creatürlichem Sein der Zweck der Welt ist.

Außer den schon oben aus der gesammten heiligen Schrift aufgestellten allgemeinen Lehren über das Verhältniß Gottes zur Welt, der durchgängigen Abhängigkeit der Welt von Gott, der Schöpfung aus Nichts u. s. w., welche hier ihre Bestätigung finden, gewinnen wir nun aus dem ersten Capitel der Bibel nachfolgende genauere Bestimmungen:

1. Durch Gottes Schöpferthätigkeit wird zuerst der bloße Stoff in's Dasein gerufen.

2. Die Kraft ist nicht mit dem Stoffe wesenseins, auch nicht ein nothwendiges Accidens des Stoffes; sie tritt als Ausfluß des göttlichen Wesens, als Geist Gottes, zu dem Stoffe hinzu, ihn durchwirkend und zur Gestaltung befähigend.

3. Pflanzen und Thiere gehen auf das göttliche Schöpfungswort aus der mit göttlicher Kraft durchdrungenen Erde hervor; sie sind durch den Willen Gottes hervorgerufene Erzeugnisse der allgemeinen Naturkraft.

4. Der Mensch aber, das Ebenbild Gottes, ist unmittelbares Werk Gottes.

5. Der Schöpfungshergang bildet eine Stufenfolge vom Allgemeineren und Niederen zum Bestimmteren und Höheren, und diese Stufenfolge geschieht in sechs Tagewerken.

4.

Die nothwendige Folge des Gedankens der Schöpfung ist der der Erhaltung und Regierung der Welt. Als von Gott ge-

schaffen, steht diese in absoluter Abhängigkeit von ihm. Daher ist es seine Kraft, die ihren Bestand sichert und in dem geordneten Laufe der natürlichen Erscheinungen waltet. In dem gewöhnlichen Gange der Natur sieht die Bibel nicht die Wirkungen auch nur verhältnißmäßig selbständiger Naturkräfte, sondern lediglich das Walten des persönlichen Gottes. Was die moderne Weltanschauung Natur nennt, ist der Bibel Gottes Wirken. Das ganze Gebiet der natürlichen Erscheinungen wird direct auf die höchste Ursache bezogen. Die Naturordnung ist Gottes Ordnung. Sein Walten ist es, daß ohne Aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht sich folgen; er gibt Frühregen und Spätregen zur rechten Zeit (1. Mos. 8, 20. Jerem. 5, 24). Er ernähret die Vögel des Himmels und kleidet die Lilien des Feldes (Matth. 6, 26. 30). Es ist sein Zorn, wenn die Erde erbebt, er donnert und wirft Blitze (Ps. 18, 8. 14). Er erhält das Leben der Menschen und nimmt es weg, er errettet aus Lebensgefahr, das Leben ruht in seiner Hand (4. Mos. 16, 22. Ps. 18, 18). Verbirgst du dein Angesicht, ruft der Psalmist aus (Ps. 104, 29), so erschrecken sie; du nimmst weg ihren Odem, so verscheiden sie und kehren wieder zu ihrem Staub. Der persönliche Gott beschränkt aber seine Thätigkeit nicht auf die Erhaltung der Welt und die Leitung der natürlichen Erscheinungen. Er hat die Welt zu einem bestimmten Zweck erschaffen, auf dessen Realisirung die Weltentwicklung hinauszielt. Dieses Ziel ist das Gottesreich. Es ist ausgedrückt schon im alten Bunde in dem Satze: So wahr ich lebe, soll von Jehova's Herrlichkeit die ganze Erde voll werden (4. Mos. 14, 21). Zur Erreichung dieses Zieles, das als Gottesreich zunächst dem geistigen Gebiete angehört, muß dem persönlichen Gott auch die Natur dienen.

b. Geschichte oder Sage.

1.

So natürlich es ist, daß die Bibel mit der Schöpfung beginnt, so muß doch der Schöpfungsbericht, der am Eingang der heiligen Geschichte steht, Befremden erregen. Der Verfasser desselben begnügt sich ja nicht, den mit dem Glauben an Gott und eine göttliche Leitung der Geschichte nothwendig verbundenen Ge-

danken auszusprechen, daß die Gesammtheit der Dinge von Gott erschaffen ist, sondern er schildert im Einzelnen, wie die Schöpfung vor sich ging, er beschreibt etwas, was außer aller Anschauung und Erfahrung liegt. Da erhebt sich doch nothwendig die Frage: woher weiß der Verfasser das Alles, als was ist seine Schilderung zu betrachten? Eine Darstellung der Entstehung der Welt kann entweder das Resultat philosophischen Nachdenkens oder das Product der dichtenden Phantasie, oder sie kann Sage oder Geschichte oder mit Sage verwebte Geschichte sein.*) Was das Erstere betrifft, so wäre es recht wohl möglich, daß im israelitischen Volke schon in uralter Zeit sich hervorragende Geister den metaphysischen Fragen zugewendet und Theorien über die Weltentstehung gebildet hätten, die dann weiter gepflanzt und zum Volkseigenthum geworden wären, wie sich ja solche Theorien vom Werden der Welt in den Kosmogenien aller Völker finden. Aber der Schöpfungsbericht, den die Genesis gibt, hat gar nicht den Charakter eines Philosophems. Was er enthält, will Geschichte sein, nicht Gedankenproduct, wie das ganze Buch Geschichtsbuch ist; was der Verfasser hier erzählt, das erzählt er als wirklich Geschehenes. Aus demselben Grunde kann derselbe auch keine freie Dichtung sein, letzteres auch darum nicht, weil manche seiner Schilderung verwandte Züge in den Kosmogenien anderer Völker vorkommen. Nur als Geschichte trägt sich der Bericht vor, und da fragt es sich nur: ist das Berichtete wirklich Geschehenes oder ist es Sage. Die beiden andern Erklärungen, welche von Kurtz und von Hofmann**), dem Zollmann folgt, aufgestellt worden sind, entbehren jeden Beweises. Kurtz behauptet, die Schöpfungsgeschichte sei das Erzeugniß einer prophetischen Conception. Wie die Propheten die Zukunft als gegenwärtig schauen, so sei dem Adam oder einem seiner Nachkommen die Urgeschichte der Welt durch den Geist Gottes als gegenwärtig gezeigt worden, und die Wiedergabe dieser prophetischen Conception sei unser Schöpfungsbericht. Man hat dagegen kein Recht einzuwenden, daß eine solche rückwärts gerichtete Prophetie unannehmbar sei, weil sie ohne Analogie dastehe. Steht

*) Vgl. auch Kurtz, Bibel und Astronomie, S. 52 ff., Dillmann, Commentar, S. 2 f.

**) Schriftbeweis, 2. Aufl., I., S. 265.

einmal die Thatsache göttlicher Offenbarung fest, so läßt sich gegen die Möglichkeit, daß in prophetischer Weise die Anfänge der Welt dem menschlichen Geiste eröffnet worden seien, nichts einwenden. Daß dies aber wirklich geschehen sei, steht bei Kurtz ohne Beweis da. Es ist eben die Voraussetzung, von der er ausgeht, daß der Schöpfungsbericht göttliche Wahrheit ist; dies sucht er sich dann hinterher zu erklären, und da bietet sich ihm die Annahme der prophetischen Conception als die geeignetste Hypothese dar. Dasselbe gilt von der Ansicht Hofmann's und Zollmann's, die Schöpfungsgeschichte sei die Wiedergabe des Eindruckes, den der erste Mensch von der ihn umgebenden Welt erhalten habe. Gegen letztere Hypothese spricht noch besonders, daß der Schluß aus den Erscheinungen auf das Wie ihres Gewordenseins nie so sicher ist, daß dieses Resultat des Nachdenkens den Charakter eines wahrheitsgetreuen Berichtes haben kann.

Auf dem freien Standpunkte, von welchem unsere Behandlung der Apologetik ausgeht, können solche Voraussetzungen keine Geltung haben. Wir haben ohne jede Voreingenommenheit den Schöpfungsbericht zu untersuchen, ob er wahr ist oder nicht. Nach der Anlage unseres Buches dürfen wir auch die Frage, woher der Bericht stammt und was er ist, nicht als Eine Frage behandeln, sondern wir müssen sie in zwei trennen. Die Frage nach dem Woher dieser Mittheilung über den Schöpfungshergang wie überhaupt der ganzen biblischen Lehre ist in diesem Bande noch gar nicht zu erörtern. Wir haben hier lediglich die Frage zu stellen: ist die Schöpfungsgeschichte Wahrheit oder nicht, und diese Frage tritt zunächst in der Form an uns: ist sie wirkliche Geschichte oder ist sie Sage?

2.

Die meisten neueren Theologen, und zwar nicht nur auf der negativen, sondern auch auf der positiven Seite, erklären die biblische Schöpfungsgeschichte für Sage oder für Mythus, wobei sich nicht immer klar herausstellt, ob und welcher Unterschied zwischen Mythus und Sage statuirt wird. Da wir später, besonders in der Verhandlung über die evangelische Geschichte, über Geschichtlichkeit oder Sagenhaftigkeit biblischer Berichte zu reden haben werden, so ist es nothwendig, daß wir die Begriffe: Mythus und Sage

bestimmt feststellen, und da wir jetzt zum ersten Male bei einer biblischen Grundlehre auf diese Frage stoßen, so erscheint es geeignet, hier in diese Untersuchung einzutreten. Wir führen diese Untersuchung wie bisher immer in Anknüpfung an bisherige wissenschaftliche Leistungen auf diesem Gebiete.

Obgleich seit dem berühmten mythologischen Streite zwischen Voß und Creuzer über den Begriff des Mythus und seinen Unterschied von der Sage viel geschrieben worden ist, so sind diese Begriffe doch noch keineswegs klar und sicher. Theologischer Seits werden Mythus und Sage nach ihrem gemeinsamen wie nach ihrem unterschiedenen Wesen gewöhnlich so gefaßt, wie es von Schultz in der altteſtamentlichen Theologie in folgenden Worten ausgedrückt ist: „Ueberall, wo sich die Erinnerung an eine noch nicht schriftstellerische Zeit mündlich durch „Sagen" fortpflanzt, ist Sage. Es hängt sich an die Gestalten der Väter, an die Stätten frühen Volksruhms ein bunter Kranz von unwillkürlicher Dichtung. Nicht von Erfindung oder von Lüge. Die Gestalten der Urzeit werden lebendig, gewinnen unvergängliche Jugend und Lebenskraft im Geiste des Volksthums. So liegt der Sage stets ein geschichtlicher Kern zu Grunde; aber während aus entstellter, durch Unverstand oder Fälschung verderbter Geschichte der geschichtliche Kern durch Kritik zu sondern ist, tritt die Sage dem Forscher als etwas Einheitliches entgegen, ohne daß er Kern und Schmuck sondern könnte, — als eine geschichtliche Thatsache ihrerseits und zwar als eine der gewichtigsten. Doch enthüllt sie sich leicht als Sage, als solche will sie geliebt und geschätzt werden, nicht den falschen Schmuck der Geschichtlichkeit borgen. Die Gestalten und Zeitverhältnisse in ihr nehmen den Charakter des Uebermenschlichen an, Himmel und Erde verlieren die strenge Scheidung der geschichtlichen Zeit, — Wahrscheinlichkeit, Zeitrechnung, Gesetze der Entwicklung treten zurück, — vor Allem aber werden die Hauptgestalten zu Ausprägungen, Charakterbildern des Volksthums und seiner geschichtlichen Aufgabe." „Wie die Geschichte aus der Sage, so keimt alle Lehre aus dem Mythus, d. h. aus der urzeitlichen Ausprägung speculativer Gedanken in Erzählungsform. Es wird im Mythus nicht wie im Gleichniß eine vorher gewonnene übersinnliche Erkenntniß freithätig in ein bildliches Gewand gehüllt, sondern Form und Inhalt werden zugleich und unwillkürlich geboren; das

Ganze tritt fertig als eine Thatsache auf." „Jenseits der menschlichen Geschichte und Sage beginnt das Gebiet des nur dem Glauben Verständlichen. Und so leitet der Mythus als erzählende Darstellung des im Glauben Erfaßten die Sage ein, indem er als eine Art von Vor-Sage die Schöpfung und ideale Entwicklung des Menschen und die Bedeutung seiner sinnlichen und geistigen Natur bietet. Sodann zieht er sich tief in das Gebilde der Sage hinein, freilich meistens in euhemeristischer Form abgeschwächt. Endlich nimmt er als Mythus vom Menschenziel die Geschichte wieder in die Ewigkeit auf und schließt den Gesichtskreis."*)

Diese Unterscheidung ist jedoch nicht durchzuführen. Schultz selbst vermag die Bestimmung des Mythus als Vorsage nicht festzuhalten; er muß wenigstens die Grenze zwischen dem Mythus als Vorsage und der eigentlichen Sage verwischen, indem er erstere in die letztere hineinfließen läßt, und schon der Umstand, daß er, um den Mythus zu erklären, zu dem Begriff „Sage" seine Zuflucht nehmen muß, zeigt, daß ihm der Unterschied kein fest markirter ist. Es ist ferner unrichtig, daß die Sage im Unterschiede vom Mythus immer von einem geschichtlichen Factum ausgeht. Es gibt eine Menge Sagen, bei denen ein geschichtlicher Kern nicht nachweisbar ist, und Schultz muß ja selbst erklären, daß die Sage als etwas Einheitliches auftritt, in welchem Kern und Schmuck nicht mehr zu sondern sind. Nun, wenn eine wirkliche Geschichte in der Sage gar nicht mehr zu erkennen ist, wie kann man dann behaupten, es sei das Charakteristische der Sage, daß ihr ein geschichtlicher Kern zu Grunde liege! Wie aber die Sagen nicht nothwendig von einer geschichtlichen Grundlage ausgehen, so schließt seinerseits der Mythus Traditionen geschehener Thaten oder Ereignisse nicht aus. Man hat deshalb früher zwischen philosophischem und historischem Mythus unterschieden und unter dem letzteren diejenige Art Mythus verstanden, welche von einer hervorragenden That ausgehend dieselbe zur Hülle einer Idee macht. Die That ist der äußerlich gegebene Stoff, der durch Verbindung mit einer Idee zum Mythus wird. Jener ist „nur die Grundlage, auf welcher der Mythus sein Gebäude aufführt, um aus der Sinnenwelt in die übersinnliche, zu welcher ihn seine ursprüngliche Natur

*) S. 33. 37. 38.

hinzieht, wieder hinaufzukommen."*) Auf die Frage, ob dieser historische Mythus auch mit Recht ein Mythus zu nennen und nicht vielmehr unter die Sagen zu rechnen ist, gibt Baur die Antwort: „Das Letztere müßten wir behaupten, wenn den Inhalt des Mythus nur die historische Thatsache ... ausmachte. Es ist aber wirklich mit der mythischen Personification zugleich auch eine Idee gesetzt worden. Jene mythische Person ist ja zugleich als ein Heros geschildert, der über die gewöhnliche menschliche Beschränktheit erhaben und mit göttergleicher Milde und Güte unter den Sterblichen waltet. Es tritt uns in ihm die Idee der höheren Welt in ihrem segensvollen Einfluß auf das Menschenleben entgegen." Wenn dagegen Otfried Müller**) mit Recht bemerkt, die Unterscheidung zwischen historischen und philosophischen Mythen, auf die man früher sehr großen Werth legte, sei von verhältnißmäßig geringer Anwendbarkeit, so trifft dies noch mehr die Unterscheidung zwischen Mythus und Sage nach dem Vorwiegen des ideellen oder des geschichtlichen Gehaltes; sie läßt sich nicht durchführen. Otfried Müller, der im Mythus eine Verbindung von Geschehenem und Gedachtem, von Reellem und Ideellem sieht, findet auch, daß das factische Element der Mythen aus Traditionen von dem Leben und Treiben heroischer Stammführer einer früheren Zeit besteht, und daß diese dem Ganzen die Farbe gegeben haben.***) Wie bei den Mythen das Geschichtliche nicht auszuschließen ist, so umgekehrt bei den Sagen nicht das Ideelle. Die Sagen, ob nun ein geschichtlicher Kern in ihnen zu entdecken ist oder nicht, drücken immer eine Idee aus, was gar nicht bewiesen zu werden braucht. Die gemachte Unterscheidung ist also unhaltbar, und wie schwankend dieselbe bei den Theologen auftritt, dafür sei nur noch folgende Bestimmung von Pelt angeführt: „In neueren Zeiten hat man beide schärfer geschieden, unter Mythus die Bildung einer Erzählung in Gestalt einer Thatsache aus einer Idee verstanden, gewöhnlich mit Anknüpfung an etwas Thatsächliches — eine Person, eine Begebenheit, eine Oertlichkeit —, unter Sage dagegen die Ueberlieferung eines wirklich Geschehenen oder vorhanden Gewesenen,

*) Baur, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Bd. I., S. 42. 43.

**) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie.

***) S. 81.

gewöhnlich mit Anknüpfung an eine Idee."*) Das nennt man eine schärfere Scheidung! Schärfer als manches Andere mag sie sein, aber scharf ist sie gewiß nicht.

Es ist also klar, daß die Definition des Mythus als der Darstellung einer Idee oder einer übersinnlichen Erkenntniß in Form einer Erzählung zu allgemein und unbestimmt ist, und daß mit ihr sich der Unterschied des Mythus von der Sage verwischt. Wir haben also einen bestimmteren Begriff zu suchen. Ein solcher bietet sich auch durch den früheren Sprachgebrauch. *Μῦθος* Rede, dem Stamme nach die auf einen dunkeln Hintergrund zurückweisende Rede, bedeutete seit Pindar's Zeit die aus dem grauen Alterthum stammende Erzählung, die den Charakter des Wunderbaren hat, und, da solche Erzählungen dem Bereiche des Götterglaubens angehörten, die aus dem Alterthum überlieferten Götter- und Heroengeschichten. Im Laufe der Zeit erweiterte sich die Bedeutung zu der von fabelhaften Erzählungen überhaupt, und Mythus wurde nach und nach identisch mit Sage, während die deutsche Sprache für das, was Mythus ursprünglich bedeutete, kein besonderes Wort hat. Anstatt nun, wenn man sich doch genöthigt sieht, zwischen Mythus und Sage einen Unterschied zu setzen, willkürlich nach irgend welchen unterscheidenden Merkmalen zu suchen, wobei man über eine gewisse Verschwommenheit nicht hinauskommt, dürfte es doch wohl gerathener sein, auf den ursprünglichen Sinn zurückzugehen. Manche Wörter erhalten im Laufe der Zeit eine erweiterte Bedeutung, und es ist dann Sache der Wissenschaft, ihnen wieder einen engeren, bestimmten Sinn zu verschaffen. Man wird dabei immer am besten auf die anfängliche Bedeutung zurückgehen, und in unserm Falle ist dies der allein richtige Weg, da die sonst versuchten Begriffsbestimmungen sich nicht als haltbar erwiesen haben. Wir kommen also auf den alten Begriff zurück und verstehen unter Mythen die Erzählungen von den Göttern oder die in Form von Erzählungen ausgeprägten religiösen Ideen des Polytheismus. Dahin neigen auch die Erklärungen der meisten mythologischen Forscher; aber mit voller Bestimmtheit sprechen sie es in der Regel nicht aus. Zum Belege sollen folgende Sätze dienen. Otfried Müller sagt: „Lesen wir

*) In Herzog's Realencyklopädie, Art.: Mythus, Bd. X., S. 172.

die Mythen einfach mit einer gewissen Beseitigung des Bestrebens zu erklären, so ist es besonders ein Punkt, wo uns das Gedachte überall in die Augen fällt, das beständige Einwirken der Götter. Es sind dieselben Götter, die man in Griechenlands Tempeln verehrte; sie handeln auch fast immer dem Charakter gemäß, den ihre Verehrer ihnen beilegten, und so ist es klar, daß diese Erzählungen ein Ausdruck des Glaubens an die Götter des Landes, der Religion sind." Anstatt aber hiebei zu bleiben, wird weiter erklärt: „Dann schlossen sich an die Ideen von den Göttern ethische Ideen, Grundideen des Rechts und der Sitte, die man ebenfalls in den Mythen ausgedrückt findet. Ueberhaupt haben wir gar keinen Grund, von der mythischen Darstellung irgend eine Classe von Ideen und Gedanken zum voraus auszuschließen, wenn irgend denkbar ist, daß sie innerhalb des Kreises der geistigen Thätigkeit jener früheren Menschen gelegen haben könne."*) So geht Otfried Müller vom bestimmt gefaßten Begriff gleich wieder zu allgemeinerer und unbestimmterer Fassung über, während er schon dadurch, daß er die anderen Ideen, die er in den Mythen ausgedrückt findet, an die religiösen Ideen anschließt, vor dieser Erweiterung des Begriffes hätte bewahrt werden sollen. Wenn sich die Ideen von Sitte und Recht an den Alles beherrschenden Götterglauben anknüpfen, so liegt ja gar kein Grund vor, über jene engere Bestimmung des Mythus hinauszugehen. Auch bei Welcker tritt die besondere Beziehung zum alten religiösen Glauben hervor, wechselt aber mit allgemeineren und unbestimmteren Erklärungen. „Symbol und Mythus sind ... uns gewisse Formen innerer Wahrnehmung, genialer Erkenntniß, Mittel und Werkzeuge zum sinnlich-geistigen Verständniß religiöser Dinge. Sie sind mehr gefunden als erfunden und immer einfach und durchaus treffend, haben den Schein innerer Nothwendigkeit, woraus die Neigung, sie zu heiligen, entspringt."**) Bestimmter tritt die religiöse Bedeutung des Mythus bei Carriere auf***), jedoch beschränkt sich ihm die mythenbildende Thätigkeit nicht auf die Heidenwelt, sondern sie ist ihm ein nothwendiger Proceß in der Culturentwicklung der

*) S. 72. 77 f.

**) Griechische Götterlehre, Bd. I.

***) Die Kunst im Zusammenhang mit der Culturentwicklung und die Ideale der Menschheit, 1871, Bd. I., S. 62 ff.

Menschheit. „Wie wir die Urphilosophie und Urpoesie der Menschheit in der Sprachbildung erkennen, durch welche das Weltbewußtsein des Geistes zu Stande kommt, so ist im Mythus die gleich ursprüngliche Thätigkeit des Dichtens und Denkens vorhanden, um das Gottesbewußtsein oder die Idee des Vollkommenen, das Ideal der Vernunft zu gestalten." „Ist das Geistige, das frei Persönliche in einer Göttergestalt ausgebildet, dann wird der Naturvorgang, in welchem man ursprünglich sein Walten sah, nicht mehr als das Immerwährende und Immerwiederkehrende, sondern als eine einmalige Geschichte aufgefaßt, und die Darstellung einer Idee oder einer Naturerscheinung in der Form einer Erzählung, die Ausprägung des religiösen Glaubens durch veranschaulichende geschichtliche Thatsachen macht gerade den Begriff des Mythus aus."

Es würde zu weit führen, hier noch die Ansicht von Max Müller zu besprechen, welcher in der vergleichenden Sprachwissenschaft eine neue Grundlage für die Wissenschaft der Mythologie glaubt gefunden zu haben und das mythische Zeitalter für eine Periode in der Sprachbildung hält.*) Genug: wir haben gesehen, daß überall, wo über den Begriff des Mythus bestimmte Erklärungen zu Tage treten, die Beziehung auf den Götterglauben als das Hervorstechendste erscheint, und wir haben deshalb allen Grund, unsere oben gegebene, durch den alten Sprachgebrauch sich darbietende Begriffsbestimmung des Mythus festzuhalten.

Im Unterschiede vom Mythus ist unter Sage ganz allgemein zu verstehen eine Erzählung, die durch unwillkürliche Dichtung des Volkes entstanden und ausgebildet und auf mündlichem Wege weitergepflanzt keinen Anspruch auf geschichtliche Wahrheit hat, wobei es zum Wesen des Begriffes nichts ausmacht, ob derselben ein geschichtlicher Kern als Grundlage innewohnt oder nicht. Wie es andere Sagen gibt, so gibt es auch religiöse Sagen. Die Sage ist also der Allgemeinbegriff, unter den der Mythus als ein specieller fällt.

3.

Die Anwendung auf die Schöpfungsgeschichte ist nun leicht zu machen. Aus dem Gebiete der monotheistischen Religion ist der

*) Essays, Bd. II., S. 1—138.

Mythus ausgeschlossen. Mag es richtig sein, daß der Mythus sich unwillkürlich auf einer gewissen Stufe der natürlichen Menschheitsentwicklung bildet: die alttestamentliche Religion kennt keinen Mythus. So sehr das hebräische Volk wie jedes andere von Natur zum Polytheismus neigte, die Religion, die ihm eigenthümlich ist, ist keine polytheistische, sondern reiner Monotheismus, und weil sie dies ist, ist ihr der Mythus auch fremd. Um in der Religion Israels Mythus zu sehen, muß man deshalb von der Behauptung ausgehen, daß sein Monotheismus aus dem Polytheismus sich herausgebildet habe*), eine Meinung, die wir oben hinlänglich widerlegt haben.

Eine andere Frage aber ist es, ob sich Sagen innerhalb der alttestamentlichen Religion finden. Es muß von vornherein nicht nur für mözlich, sondern für höchst wahrscheinlich erklärt werden, daß in den israelitischen Religionsbüchern sagenhafte Elemente vorkommen. Es läßt sich kaum denken, daß das israelitische Volk sollte geistig so arm gewesen sein, daß es keine Sagen gebildet hätte, und bei der herrschenden, Alles durchdringenden Macht, welche seine Religion hatte, läßt es sich nicht anders annehmen, als daß auch religiöse Sagen in ihm entstanden und verbreitet worden seien, und gegen die Annahme, daß solche Sagen auch in seine Religionsurkunden Aufnahme gefunden haben werden, läßt sich nichts Triftiges einwenden.**)

Ob nun eine Erzählung des alten Testamentes geschichtlichen oder sagenhaften Charakter habe, dies zu untersuchen, ist eben Sache der theologischen Wissenschaft.

---

*) So ist es bei Goldziher, der Mythus bei den Hebräern, 1876, S. 6: „Es wird außer Acht gelassen, daß Polytheismus und Monotheismus zwei Entwicklungsstufen sind in der Geschichte des religiösen Gedankens, und daß der letztere nicht spontan auftritt, ohne daß ihm die erstere Entwicklungsstufe vorangegangen wäre." Von diesem Grundsatze aus wird dann die alttestamentliche Religion in ihren ersten Gestalten gleich der heidnischen als Mythus behandelt.

**) Ewald, der Mythen im alten Testamente annimmt und ausdrücklich sagt, daß dieselben sich der Art und Weise heidnischer Mythologie nähern, sieht sich gleichwohl zu der Erklärung veranlaßt: „Weil der griechische Name Mythus doch mit dem ganzen heidnischen Wesen unzertrennlich zusammenhängt und nicht Gottessage, sondern Götterfage bedeutet, so vermeiden wir ihn auf biblischem Gebiete überall lieber und reden, wo es sein muß, nur von heiliger oder von Gottes-Sage." Geschichte Israel's, Bd. I, S. 63 f.

Dies gilt nun auch vom Schöpfungsberichte. Da er sich als Erzählung, als Geschichte gibt, so ist mit den Mitteln der Wissenschaft zu untersuchen, ob er wahr ist oder nicht, ob er wirkliche Geschichte ist oder Sage und, wenn sich Geschichtliches und Sagenhaftes in ihm gemengt findet, wo das eine aufhört und das andere anfängt. Ist aber die Wissenschaft nicht im Stande, die Frage zum völligen Austrage zu bringen, so hat sie eben einfach zu erklären: bis hieher reicht unser Forschen, da aber hat es seine Grenze.

Am wenigsten sind die ausweichenden Erklärungen moderner positiver Theologen geeignet, Licht in die Sache zu bringen; dagegen sind sie sehr geeignet, den Gegnern der christlichen Wahrheit wider die Theologie Waffen in die Hände zu geben. Zu solchen Versuchen, die Wahrheit der biblischen Schöpfungsgeschichte bei Annahme ihres sagenhaften Charakters zu retten, gehört es, wenn Schultz von den alttestamentlichen Sagen die kurze Charakteristik gibt: „Der Mythus wird zum Offenbarungsmythus", und dann in Anwendung auf die Schöpfungsgeschichte sagt, das Aeußerliche der Erzählung zerrinne überall unter den Händen, nur die religiösen Gedanken bleiben, der Inhalt der Erzählung sei der Offenbarungsreligion eigenthümlich.*) Dahin gehört auch folgende Ausführung von Riehm**): „So ist auch unsere Schöpfungserzählung nichts Anderes als eine durch die Kraft der in Israels Geistesleben eingegangenen Offenbarungswahrheit bewirkte Neugestaltung der ursprünglichen semitischen Schöpfungssage, eine aus der schöpferischen Kraft der Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes wiedergeborene semitische Schöpfungssage. Gott hat wirklich, wie 1. Mos. 1 bezeugt, in der Weise, die seinem Wesen und seinem ewigen Heilsrathschluß, nach welchem er an den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen Geschöpfe haben wollte, die seine Herrlichkeit erkennen und seine Liebe verstehen und erfahren und ihn wieder lieben könnten, entspricht, durch sein allmächtiges Wort die Welt erschaffen und ausgebildet, wenn auch nicht in sechs Tagen und nicht in der Reihenfolge, in welche die einzelnen Schöpfungswerke gestellt sind. Aber diesen geschichtlichen Charakter verdankt die Erzählung nicht

*) Alttestamentliche Theologie, Bd. I., S. 39. 43.

**) In der Recension von F. W. Schultz' die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, in den Studien und Kritiken, 1866, S. 572.

einer aus der Vorzeit dem Volke Israel zugekommenen Ueberlieferung; sie hat ihn nur darum, weil das Licht der dem Volke Israel gegebenen Gottesoffenbarung vermöge des heiligenden Einflusses, den diese auf das Stammeserbgut der semitischen Schöpfungssage geübt hat, auch in die Anfänge der menschlichen Geschichte zurückleuchtet. Was aus der Ueberlieferung herstammt, das ist nur die, gerade ungeschichtliche Darstellung des äußeren Herganges, das ist nur die der Weltanschauung des Alterthums entsprechende, kindlich-faßliche und behältliche volksthümliche Form, in welche sich die aus dem Offenbarungsbewußtsein stammende religiös-ethische und geschichtliche Wahrheit kleiden mußte." Was ist damit geleistet? Mit solchen allgemeinen Bestimmungen wird die Frage, um die es sich handelt, nur umgangen. Was hilft es, wenn Schultz sagt, nur die religiösen Gedanken seien wahr, der Inhalt, nicht aber das Aeußerliche der Erzählung? Was ist denn der Inhalt der Erzählung? Nicht der bloße Gedanke der Schöpfung, welcher einer solchen Erzählung nicht bedurft hätte, sondern das Erzählte selbst. Ob dieses wahr, ob es wirklich geschehen ist, das ist die Frage. Riehm aber hätte anstatt sich mit der Erklärung zu begnügen, daß der Schöpfungsbericht geschichtlichen Charakter habe, doch zeigen sollen, was in ihm geschichtlich wahr ist und was nicht. Er vermeidet es aber, eine bestimmte Grenze zu ziehen, und zieht es vor, nur ganz allgemein der Schöpfungsgeschichte das Wort Offenbarung aufzukleben.

Wir wollen, wie wir überhaupt den Problemen gerade in's Gesicht sehen, diese Frage bestimmt in's Auge fassen. Es handelt sich nicht darum, ob bloß allgemeine religiöse Wahrheiten in der biblischen Schöpfungsgeschichte enthalten sind, sondern darum, ob sie als Geschichte, wie sie vorgetragen ist, Wahrheit ist. Eine geschichtliche Untersuchung darüber ist aber unmöglich, da der Inhalt der Schöpfungsgeschichte außerhalb aller Erfahrung liegt. Die Entscheidung der Frage kann nur dadurch getroffen werden, daß untersucht wird, ob und wie weit die Schöpfungsgeschichte mit dem Wesen der Welt einerseits und dem Wesen Gottes andererseits übereinstimmt. Dieser Untersuchung sind die beiden folgenden Capitel gewidmet.

c. Die christliche Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen Gottes.

1.

Die Lehre von der Erschaffung der Welt durch Gott ist eine nothwendige Consequenz des Theismus. Ist Gott, die letzte Ursache aller Dinge, der absolute Grund der Welt, persönliches Wesen, so folgt, daß er die Welt aus persönlichem Willen erschaffen hat. Wenn wir also erkannt haben, daß die theistische Fassung des Gottesbegriffes allein der Idee des Absoluten entspricht, so folgt weiter, daß das Christenthum, indem es die Schöpfung der Welt durch Gott lehrt, mit dem Wesen Gottes übereinstimmt. Dieses Allgemeine ist ohne Weiteres klar.

Gegen den allgemeinen Gedanken der Schöpfung erhebt sich aber der Pantheismus, für welchen Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott ist. So ist nach Spinoza die Substanz nie ohne die Attribute und Modi, die natura naturans nie ohne die natura naturata. Hegel's Stellung zur Lehre von der Schöpfung spricht sich in folgenden Worten aus: „Man sagt: Gott hat die Welt erschaffen; so spricht man dies als so eine Bestimmung aus, die sein kann oder auch nicht; es ist eine gleichsam willkürliche, zufällige Bestimmung, die nicht zum Begriffe Gottes gehört. Vielmehr aber ist Gott als Geist wesentlich Selbstoffenbarung, dieses ist sein Begriff. Gott vor und außer der Erschaffung der Welt ist selbst nur erst die abstracte Idee; nicht als Schöpfer gefaßt, wird er mangelhaft aufgefaßt; ohne Welt ist Gott nicht Gott.“*)

Da nun einerseits der allgemeine Gedanke der Weltschöpfung mit Evidenz aus unserm Gottesbegriffe hervorgeht und da wir andererseits im ersten Bande bei der Behandlung der Principien des Pantheismus genugsam nachgewiesen haben, daß die pantheistischen Systeme unfähig sind, das Hervorgehen der Welt aus Gott zu begreifen, so sind wir hier einer weiteren Begründung des christlichen Gedankens der Schöpfung gegenüber dem pantheistischen Widerspruche enthoben. Um so mehr aber liegt es uns ob, in eine genauere Erörterung über zwei besondere Bestimmungen der christlichen Schöpfungslehre einzugehen. Diese beiden Bestimmungen

*) Strauß, Glaubenslehre, Bd. I., S. 612 f.

sind die über Grund und Zweck der Weltschöpfung und über die Zeitlichkeit derselben. Es ist wohl auch vornehmlich der Pantheismus, der dagegen Widerspruch erhebt; aber nicht er allein: von den ältesten Zeiten her sind von Vertretern der Wissenschaft verschiedener Richtung Bedenken in Betreff dieser Lehren erhoben worden, und in der That stellen sich solche, auch wenn man vom theistischen Gottesbegriffe ausgeht, mit Nothwendigkeit ein, sobald man einmal mit ernstem Denken die Schöpfungslehre betrachtet.

Schon in den Zeiten der Kirchenväter und ebenso im Mittelalter wurde die Frage discutirt, ob die Welt auf einen freien Willensact Gottes zurückzuführen oder ob sie mit Nothwendigkeit aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen sei, jedoch ohne daß man sich im Falle der Annahme der letzteren Ansicht eines Gegensatzes gegen die christliche Schöpfungslehre bewußt gewesen wäre. Der Gegensatz wurde aber ein bewußter und bestimmter in der neueren Philosophie. Der Führer ist hier wieder Spinoza, welcher in der Ethik den Satz aufstellt: „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig gefolgt und sind aus der Nothwendigkeit von Gottes Natur zum Existiren und Wirken in gewisser Weise bestimmt worden." Spinoza wendete die bestimmte Unterscheidung zwischen Nothwendigkeit und Zufall auf die Schöpfungslehre an und erklärte, daß derjenige, welcher die Welt für ein Werk des freien göttlichen Willens halte, sie als ein Werk des Zufalls betrachte. „Ich meine, daß, wenn Zufall und Nothwendigkeit Gegensätze sind, offenbar der, welcher die Welt als eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur annimmt, auch damit leugnet, daß sie aus Zufall entstanden sei; dagegen besagt der, welcher meint, Gott hätte auch die Welt nicht zu schaffen brauchen, wenn auch mit andern Worten, daß sie aus Zufall entstanden sei, weil sie von einem Willen, der auch nicht sein konnte, ausgegangen ist. Da nun diese Meinung und Ansicht ganz widersinnig ist, so gibt man einstimmig zu, daß Gottes Wille ewig und niemals unbestimmt gewesen sei; aber Sie müssen dann auch anerkennen, daß die Welt eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur ist."*)

*) Ethik, Lehrsatz 33. Briefe, 58. Br., bei Kirchmann Bd. I., S. 37, Bd. II., S. 189.

Von Spinoza gehen wir gleich über zu Strauß, der Alles, was gegen die christliche Lehre vom Grund und Zweck der Weltschöpfung gesagt worden ist und gesagt werden kann, in folgenden Worten ausspricht: „Gott soll einer Welt nicht bedurft haben: allein wenn seiner Güte das Insichselbstbleiben nicht genügte, so war ihm eben vermöge seiner Güte die Mittheilung an die Welt Bedürfniß." „Wofern einmal von einem Zwecke der Weltschöpfung die Rede sein soll, so läßt sich leicht zeigen, daß der Zweck des absoluten Wesens nur ein absoluter sein, mithin nur in ihm selbst liegen kann. Aber sobald man diesen Gedanken in seiner ganzen Schärfe ausspricht, so erscheint ein solcher Zweck als ein einseitiger, engherziger, egoistischer, mithin selbst wieder endlicher. Nur ein endliches Wesen bezweckt seine eigene Glückseligkeit oder Ehre so, daß es damit die aller andern entweder nicht bezweckt oder doch von jener unterscheidet und ihr unterordnet: absolutes Wesen und insbesondere die Liebe kann Gott nur dadurch sein, daß für ihn dieser Unterschied gar nicht vorhanden ist, daß er in sich nur seine Geschöpfe wie in den Geschöpfen sich selbst sucht und findet." „Es bleibt dabei und ist augenscheinlich, daß Gott, so lange er keine Welt erschafft, seinem eigenen Wesen und Begriffe nicht genügt, oder daß, von der Schöpfung abgesehen, Gott noch nicht als das wahrhaft Absolute gedacht ist."*)

Hiemit ist genau zusammenhängend, was gegen die Zeitlichkeit der Schöpfung eingewendet wird. Auch diese Einwendungen datiren aus der ältesten Zeit und sind wesentlich dieselben, die gegen die Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes geltend gemacht werden.**) Schon die Manichäer fragten: was fiel doch eurem Gott auf einmal ein, zu thun, was er die ganze Ewigkeit vorher nicht gethan hatte? Gottes Güte, argumentirten alte Philosophen, kann niemals unthätig gewesen sein, ebenso wenig seine Allmacht, sondern wie er jetzt Schöpfer und Herr ist, so muß er dies von Ewigkeit her gewesen sein, muß also von Ewigkeit eine Welt erschaffen und regiert haben. Weil die schöpferische und weltbeherrschende Thätigkeit zum Wesen Gottes gehöre und weil der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen einen Wechsel, eine Ver-

*) Glaubenslehre, Bd. I., S. 630. 636.

**) Vgl. Strauß, S. 644 ff.

änderung in das göttliche Wesen bringen würde, deswegen hat Origenes die Ewigkeit der Schöpfung gelehrt. Im Mittelalter lehrte Scotus Erigena, Gott und Welt seien nicht zwei verschiedene Gegenstände, sondern Ein und dasselbe, nur auf verschiedene Weise angeschaut; alles Seiende könne zugleich ewig und geschaffen heißen, da in Allem der ewige Gott sich selber schaffe. Im Namen der pantheistischen Philosophie soll Schelling reden: „Gott und All sind völlig gleiche Ideen, Gott ist unmittelbar, kraft seiner Idee, die unendliche Position seiner selbst zu sein, absolutes All, und da er nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben kraft seines Wesens unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist auch das All von ihm selber nicht verschieden. Wie jedes Ganze jetzt in der wechselseitigen Verknüpfung aller seiner Theile, jetzt in seiner Freiheit und reinen Einheit betrachtet werden kann, in der That aber immer nur dasselbe Ganze bleibt: so ist auch die verkettete Natur von der freien d. h. von der schaffenden Substanz nicht das zufällige, sondern das wesentliche Complement und mit ihr ebenso zumal wie mit dem Körper sein Schatten, ja wie sie mit sich selbst zumal ist. Das gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes (natura naturata), sondern selbst das sprechende (natura naturans); nicht das erschaffene, sondern das selbstschaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.“*)

2.

Von den vorgetragenen Argumenten gegen die Schöpfung der Welt aus dem freien Liebeswillen Gottes und gegen den zeitlichen Anfang der Welt ist eines sofort abzuweisen. Es ist dies die von Spinoza aufgebrachte und seither in der Wissenschaft fast allgemein gewordene Anwendung des Gegensatzes nothwendig und zufällig auf die Frage von der Weltschöpfung. So frappirend die Frage ist: ist die Welt nothwendig oder zufällig? so wenig Berechtigung hat sie. Dieser Gegensatz ist hier ganz unanwendbar. Derselbe hat seine Geltung nur innerhalb des zeitlichen, bedingten Geschehens. Nothwendig ist hier das, was als Folge aus seinem

*) Jahrbücher der Medicin, I., 1., S. 33, 2, S. 15 f. Strauß, S. 659.

Grunde hervorgeht, oder was in einer bestimmten Absicht, zu einem bestimmten Zwecke geschieht. Zufällig dagegen nennen wir alles das, was ohne einen nachweislichen Grund oder ohne eine bestimmte Absicht eintritt. Das Zufällige bildet so theils einen Gegensatz gegen das Naturnothwendige theils gegen das Beabsichtigte. Ein zufälliges Ereigniß schließt jedoch nicht das Vorhandensein von Gründen, durch welche dasselbe verursacht ist, aus, aber es schließt den bestimmten, uns bekannten Grund und schließt die bestimmte Absicht aus. Ein zufälliges Ereigniß hat auch seine Ursachen, aber es erfolgt aus dem uns unbekannten und außerhalb unseres Zweckes liegenden Zusammenwirken verschiedener Ursachen. Daraus folgt, daß der Gegensatz zwischen nothwendig und zufällig die Frage der Entstehung der Welt gar nicht berührt, denn nur innerhalb unseres zeitlichen Geschehens kann es solche Ereignisse geben. Es folgt aber noch weiter, daß, wenn die Entstehung der Welt auf einer freien That Gottes beruht, sie gerade nicht zufällig genannt werden kann, denn das Zufällige bildet gegen das Gewollte, Beabsichtigte einen directen Gegensatz.

Die andern Gründe dagegen, die gegen den Zweck der Welt und gegen die Zeitlichkeit der Weltschöpfung vorgebracht werden, sind solche, die sich dem Denken aufdrängen müssen. Unwillkürlich erheben sich die Fragen: wenn Gott die Liebe ist, warum hat er die Welt nicht schon früher erschaffen, wie konnte er überhaupt ohne die Welt, den Gegenstand seiner Liebe, sein? Ist Gott die Allmacht, wie konnte er ohne die Welt, sein Werk, sein? Ist aber sowohl seiner Allmacht als seiner Liebe nach für Gott die Welt nothwendig, erscheint er da nicht als ein bedürftiges Wesen, ist nicht seine Absolutheit damit aufgehoben? Mit diesen Fragen verbindet sich dann das Bedenken, daß wir uns die Welt gar nicht als nicht-seiend vorstellen können. Wir vermögen uns weder die Materie als einmal nicht-vorhanden vorzustellen, noch den Raum, noch die Zeit.

Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, hat die neuere speculative Theologie nach dem Vorgange Schleiermacher's den Anfang der Schöpfung aufgegeben und dieselbe als eine ewige oder anfangs- und endlose gefaßt. Schleiermacher sagt: „Insofern man mit der Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit die eines Anfangs der göttlichen Thätigkeit nach außen oder eines Anfangs göttlicher

Herrschaft verbinden muß, so würde dadurch Gott in das Gebiet des Wechsels gestellt, als zeitlich, mithin der Gegensatz zwischen ihm und dem endlichen Sein verringert, wodurch die Reinheit des Abhängigkeitsgefühls gefährdet wird."*) Rothe leugnet die Ewigkeit der Schöpfung, weil der Begriff der Ewigkeit zu dem der Zeit in keinem directen Verhältnisse stehe, behauptet aber die Anfangs- und Endlosigkeit der Schöpfung. „Wie als ein endloses so muß das Schaffen Gottes auch als ein anfangsloses gedacht werden. Denn wenn Gott einerseits keinen Anfang hat und in seinem immanenten Lebensproceß auf schlechthin zeitlose Weise (ewig) in sich selbst schlechthin vollendet ist, andererseits aber mit diesem zeitlosen sich in sich selbst Schließen seines inneren Lebensprocesses unmittelbar zugleich seine schöpferische Wirksamkeit mit moralischer Nothwendigkeit mitgegeben ist: so muß dieses sein Schaffen, von dem ja ohnehin die Zeit und mit ihr die Möglichkeit eines Anfangs erst die Wirkung ist, ebenso anfangslos sein wie er selbst. Ist aber das Schaffen Gottes anfangslos, so muß dem entsprechend sein Product, das Geschöpf, gleichfalls anfangslos sein."**) Biedermann löst den Begriff der Schöpfung in die „Idee eines immanenten absoluten Grundes des endlichen Weltdaseins" auf.***) Nach Lipsius ist die dogmatische Vorstellung von einer zeitlichen Schöpfung aus Nichts „zu vertauschen mit dem Satze von einem ewig-allgegenwärtigen Schaffen der zeitlichen und räumlichen Welt oder von der ewig-allgegenwärtigen Selbstbethätigung des unendlichen geistigen Grundes der Welt in allem zeitlich-räumlichen Werden sowohl der materiellen Natur als des aus der Naturbasis hervorbrechenden endlichen Geisteslebens".†)

Mit dieser Lösung des Problems wird aber der Schöpfungsbegriff aufgegeben, und man sinkt in den Pantheismus. Ist die Welt ewig wie Gott, ist sie das nothwendige Product seiner Thätigkeit, kann Gott nicht gedacht werden ohne die Welt wie die Welt nicht ohne Gott, so ist die Welt die zu seinem Wesen gehörige Erscheinung Gottes. Das ist aber die Aufhebung des Schöpfungsbegriffes wie auch die Aufhebung des Gottesbegriffes. Da hat

*) Der christliche Glaube, Bd. I., S. 200 f. der 3. Aufl.
**) Ethik, Bd. I., S. 192 f.
***) Dogmatik, S. 578.
†) Dogmatik, S. 290.

man vollſtändig die pantheiſtiſche Lehre: Gott iſt der immanente Grund des Weltalls, Gott und Welt verhalten ſich zu einander wie inneres Weſen und äußere Erſcheinung. Dies gilt auch gegen Rothe trotz ſeines ſtreng behaupteten Theismus; ſein Gottesbegriff iſt in der That, genau beſehen, der pantheiſtiſche, und ſeine Deduction der Perſönlichkeit Gottes iſt, wie wir oben geſehen haben, nichts weniger als einleuchtend, ſie iſt vielmehr erzwungen. Wenn er dem Begriff der ewigen Schöpfung dadurch zu entgehen glaubt, daß er die Schöpfung nur die anfangs- und endloſe nennt, ſo ruht dies auf einem ebenſo unrealen Begriffe der Ewigkeit, wie ſein mit dem reinen Sein identiſcher Gottesbegriff urſprünglich ein rein negativer iſt. Wenn wir einen realen Begriff von der Ewigkeit Gottes aufſtellen wollen, ſo haben wir dieſelbe nicht als die Negation der Zeit, ſondern als die Uneingeſchränktheit von der Zeit, aber zugleich als die Erfüllung aller Zeit zu faſſen. Darnach iſt eine anfangs- und endloſe Schöpfung gleichbedeutend mit einer ewigen Schöpfung. Auch bei Rothe gilt, daß ſeine Schöpfungslehre zum Pantheismus führt. Der Schöpfungsbegriff ſetzt einen Gott voraus, der ohne die Welt in ſeinem Weſen vollendet, abſolut iſt, nach der Schöpfungslehre der modernen ſpeculativen Theologie dagegen gehört der Proceß der Weltbidung zum Proceß des Werdens Gottes. Dies iſt Pantheismus. Führt aber die Annahme der Ewigkeit der Schöpfung zum Pantheismus, ſo hat ſie auch alle die Conſequenzen zur Folge, die ſich aus dem Pantheismus ergeben. Wie wir im erſten Bande gezeigt haben, iſt der Pantheismus nicht im Stande, das Daſein der Welt zu begreifen. Keines der Syſteme dieſer philoſopiſchen Richtung hat vermocht, den Uebergang des Abſoluten zum räumlich-zeitlichen Daſein irgend begreiflich zu machen, und das Abſolute ſelbſt tritt hier nur als hohler Begriff auf. Nehmen wir alſo die Ewigkeit der Schöpfung an, ſo verfallen wir auch dieſer Conſequenz des Pantheismus.

Wir ſtehen alſo in dem Dilemma: entweder halten wir die Schöpfung für eine ewige und verzichten damit auf den lebendigen Gott, verzichten auf die Welterklärung, auf die Beantwortung der ebenſowohl religiöſen als philoſophiſchen Frage nach dem Woher der Welt, oder wir nehmen die chriſtliche Schöpfungslehre an, womit wir wieder die Bedenken vor uns haben, ob und wie dieſelbe mit dem Weſen Gottes harmonire.

Einfach erklären: wir vermögen dies eben nicht zu begreifen, hier hat der menschliche Verstand eine Grenze, das können wir nicht. Auch unsere Gedanken über Gott müssen den allgemeinen Gesetzen unseres Denkens gemäß sein. Wenn wir Gott zum Gegenstande denkender Betrachtung machen, so kann dies nur nach den Denkgesetzen geschehen, und wenn wir irgendwo auf eine unüberwindliche Schwierigkeit stoßen, so müssen wir aus der Natur unseres Erkennens uns darüber klar werden, warum wir hier an einer Erkenntnißgrenze stehen. Wollen wir uns also von der Uebereinstimmung der biblischen Schöpfungslehre mit dem Wesen Gottes überzeugen, so müssen wir, wenn wir die gegen dieselbe erhobenen Bedenken nicht vollständig heben können, aus dem Wesen Gottes und aus der Natur unseres Erkennens zeigen, wo und warum hier unserm Erkennen eine Schranke gesetzt ist.

Dies wird uns möglich von der oben bei der Betrachtung des Wesens Gottes aufgestellten Unterscheidung zwischen Erkennbarkeit und Anschaubarkeit Gottes. Gott ist, wenn wir überhaupt einen realen Gottesbegriff haben, das absolute Leben. Als solches ist er nicht anders zu denken als in ewiger Selbstbethätigung. Diese Selbstbethätigung aber ist, da er die Liebe ist, ewige Liebesbethätigung. Folgt diese Liebesbethätigung aus dem Wesen Gottes, so ist sie eine nothwendige; sie ist aber eben als Liebesbethätigung zugleich eine freie. Diese Vereinigung von Nothwendigkeit und Freiheit ist für uns keine unbegreifliche, obgleich die beiden Begriffe sich auszuschließen scheinen. Sie bilden Gegensätze nur in der äußeren Welt, nicht aber im subjectiven Geiste. Hier kennen wir aus eigener Erfahrung die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit; sie ist gegeben eben in der Liebe. Die Liebe ist frei, sie ist aber auch nothwendig.*) Also können wir nach der Analogie unserer Erfahrung, in welcher die Liebe freilich selten rein erscheint, die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott wohl begreifen, und darnach haben wir keinen Anstoß daran zu nehmen, daß die Weltschöpfung eine ebensowohl freie als nothwendige That Gottes ist. Es hebt sich ebenfalls aus unserer Erfahrung das oben

*) Sehr gut sagt Rothe, Ethik, Bd. I., S. 168: „In nichts Anderem tritt die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit so augenscheinlich hervor wie in der Liebe. Nichts ist freier als das Lieben, aber auch nichts nothwendiger, nämlich beides subjectiv."

mit Worten von Strauß ausgedrückte Bedenken, daß der Zweck Gottes bei der Weltschöpfung als ein egoistischer erscheine. Es ist kein Widerstreit, daß Gott, indem er die Welt schuf, seine Verherrlichung und das Wohl der Geschöpfe suchte; es ist der Liebe gerade eigenthümlich, daß sie, indem sie das Wohl des Andern will, zugleich das eigene Wohl sucht.

Können wir uns dies *denken*, so haben wir dagegen keine *Anschauung* von Gott als dem absoluten Leben und der absoluten Liebe. Eine solche müßten wir aber besitzen, wenn wir begreifen sollten, worin Gottes unendliche Liebesbethätigung besteht. *Daß* diese eine unendliche ist, das folgt zwingend aus dem Gottesbegriffe, *worin* sie aber besteht, das können wir beim Mangel der Anschauung Gottes nicht wissen. Unser Wissen über die Art der göttlichen Lebens- und Liebesbethätigung beschränkt sich auf diejenige, von der wir Erfahrung haben, auf die in der Welt sich manifestirende.*) Wie Gottes Leben sich vor der Erschaffung der Welt bethätigte, davon können wir nichts wissen, wenn es uns nicht auf irgend eine Weise von Gott mitgetheilt wird. Keinenfalls aber ist es ein Widerspruch gegen Gottes Wesen, daß seine Lebensbethätigung, wie wir sie in der Welt vor uns haben, nicht von Ewigkeit her datirt, sondern einst einen Anfang genommen hat, und Schleiermacher hat ganz Unrecht, wenn er sagt, daß mit dem zeitlichen Anfang der Schöpfung ein Gegensatz in Gott gesetzt werde, welcher seiner Absolutheit Abbruch thue, also eigentlich sein Wesen aufhebe. Denn dann müßte man sein Wirken in der Zeit und in der Welt überhaupt für unmöglich erklären, man hätte überhaupt keinen Gott mehr. Gott, der alle Zeit erfüllet, ist in aller Zeit thätig.

Nach dieser Besprechung der Einwürfe gegen die christliche Schöpfungslehre bedarf es keiner weiteren positiven Begründung, daß dieselbe mit dem Wesen Gottes in Uebereinstimmung steht. Es wäre dies ja ohne die dargelegten und widerlegten Beanstandungen für sich selbst klar. Nun, da diese gehoben sind, tritt jene in ihr volles Licht. Das religiöse Bedürfniß stellt die Frage nach dem Woher der Welt. Das Christenthum gibt die Antwort: sie ist das Werk Gottes, welcher das absolut Gute, die Liebe ist, und

*) Ich bemerke auch hier wieder, daß an diesem Orte von besonderer Offenbarung abgesehen wird.

weil er dies ist, hat er die Welt aus Liebe, zur Selbstmittheilung an die Geschöpfe, ebendamit zur Beseligung der Geschöpfe wie zu seiner Selbstverherrlichung erschaffen. Daß Gott die Welt nicht in Einem Augenblick, wie aus der Pistole geschossen, in's Dasein gerufen, daran kann kein Vernünftiger einen Anstoß nehmen. Es kann nur entsprechend erachtet werden, daß, wenn Gott schafft, d. h. ein Anderes hervorbringt als er selbst ist, er dieses Andere, das eben als solches ein getheiltes Sein ist, in einer Stufenfolge vom Niederen zum Höheren als ein geordnetes System von Schöpfungskreisen zum Dasein bringt. Und ebenso ist es einleuchtend, daß dieses Schöpfungssystem seinen Abschluß nur finden kann in persönlichen Wesen, die, in der Aehnlichkeit mit Gott geschaffen, das moralisch Gute oder die Liebe als Norm der Selbstbethätigung in sich tragend, aus eigener Selbstbestimmung sich zu Gottes würdigen Gegenständen seiner Liebe entwickeln sollen.

3.

Steht die Lehre von der Schöpfung im Einklang mit dem Wesen Gottes, so ergibt sich dasselbe auch für die Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt, welch' letztere übrigens die erstere in sich befaßt, so daß strenggenommen nur von der göttlichen Weltregierung geredet werden kann. Hat Gott die Welt zu einem bestimmten Zwecke erschaffen, so folgt, daß er sie auch zur Erreichung dieses Zweckes, zur Verwirklichung des Weltplanes leitet. Daß nach der biblischen Lehre die Kräfte des Weltorganismus göttliche Kräfte sind, das kann nun in keiner Weise befremden, und wenn es seine Schwierigkeiten hat, diese Immanenz Gottes mit seiner Transscendenz zu vereinigen, so rührt dies wieder von unserer Unfähigkeit her, eine Anschauung des göttlichen Wesens zu haben. Die eigentlichen Gegensätze gegen die Lehre von der göttlichen Weltregierung betreffen theils die Frage der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung, eine Frage, die mit der Naturwissenschaft zu verhandeln ist, theils gehen sie gegen die Thaten Gottes, welche ein Hinausschreiten des göttlichen Wirkens über den gewöhnlichen Naturlauf bezeichnen, und können daher erst zur Sprache kommen, wenn es sich um die besonderen Veranstaltungen Gottes handelt, die zur Realisirung des Weltzweckes dienen sollen.

d. Die christliche Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen der Welt.

1.

Ist die Welt Gottes Werk, ist sie in ihrer Ordnung und ihrer Entwicklung von ihm geleitet, so muß ihr Wesen, es müssen die Erscheinungen der Welt und deren Gesetze damit in Uebereinstimmung stehen. Die Erkenntniß der Welt führt zwar für sich nicht nothwendig zur Erkenntniß Gottes. Daß dies nicht der Fall ist, das haben wir bei der Beurtheilung des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes gesehen, wie wir aber andererseits auch erkannt haben, daß der causale Zusammenhang der Welterscheinungen dem Glauben an das Dasein und Wirken Gottes nicht geradezu widerspricht. Ob Gott ist und ob er der Grund der Welt ist, das mußten wir vom Standpunkte der bloßen Weltbetrachtung noch unentschieden lassen. Zur Gewißheit Gottes gelangen wir nur aus uns selbst. Ist aber diese Gewißheit gewonnen, so hat die denkende religiöse Betrachtung sich der Welt zuzuwenden, um in ihr die Bestätigung des Gottesglaubens und die Bereicherung der Erkenntniß Gottes und seines Wirkens zu finden. Alle Erkenntniß der Welt ist, sobald einmal der religiöse Standpunkt gewonnen ist, Erweiterung der Erkenntniß Gottes.

Dies hat seine Anwendung auch auf die Lehre von der Schöpfung. Steht uns einmal das Dasein Gottes fest, so ergibt sich auch, daß er der absolute Grund der Welt, der Schöpfer des Universums ist. Doch nur das Allgemeine, daß und warum Gott die Welt erschaffen habe, geht aus dem Gottesbegriffe selbst als Consequenz hervor. Ueber das Nähere, wie die Welt durch Gottes Schöpfermacht geworden, läßt sich aus dem Gottesbegriffe keine Deduction entnehmen. Darüber kann die Erforschung der Welt, wenn sie einmal soweit gediehen ist, aus der gesammelten Erfahrung Rückschlüsse auf die Weltbildung machen zu können, Aufschluß geben. Ist nun, wie im alttestamentlichen Schöpfungsberichte, eine Mittheilung über den Schöpfungshergang von außen gegeben, so läßt sich dessen Wahrheit nur im Allgemeinen an der Angemessenheit zum Gottesbegriffe prüfen; ob das Genauere des Schöpfungsherganges Wahrheit ist, das muß, wiewohl es selbstverständlich dem Wesen Gottes nicht widersprechen darf, nach den Ergebnissen der

Wissenschaft untersucht werden, welche die Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem Zusammenhang erforscht, also der Naturwissenschaft.

Diese Untersuchung hat aber nicht in der Absicht zu geschehen, die Ergebnisse der Naturwissenschaften mit der biblischen Darstellung der Schöpfung durchaus in Harmonie zu setzen, wie dies von Seiten der positiven Theologen, welche sich mit diesen Fragen besonders beschäftigen, in der Regel geschieht. Diese Voreingenommenheit kann der Sache nur schaden, indem sie auf ehrlich denkende Menschen nur abstoßend wirken kann. Abstoßender aber noch als dieser enge Standpunkt wirkt seine Folge, nämlich das Gezwungene, das die Bemühungen, die Resultate der naturwissenschaftlichen Untersuchungen bis in's Einzelste mit allen einzelnen Bestimmungen des biblischen Schöpferungsberichtes in Einklang zu setzen, an sich haben; in diesem Gebiete hat die Theologie geradezu Schauderhaftes zu Tage gefördert.

Es handelt sich überhaupt nicht um Naturwissenschaft und Bibel, wie die Titel der harmonistischen theologischen Schriften meistens lauten, sondern um Naturwissenschaft und christliche Schöpfungslehre. Die Bibel ist nur die Urkunde, in welcher uns diese Schöpfungslehre mitgetheilt ist. Da fragt es sich erstens, was nach dieser Urkunde als christliche Schöpfungslehre, speciell was nach dem Schöpfungsberichte als der Schöpfungshergang erscheint. Darauf entsteht zweitens die Frage, ob dieser so, wie er von der Urkunde verstanden sein will, wahr ist oder nicht, und wenn sich unwahre Elemente in demselben zeigen, so muß untersucht werden, ob dieselben zur Substanz der christlichen Schöpfungslehre gehören oder nur zu deren urkundlicher Form. Die erste Frage ist eine kritisch-exegetische, mit der wir uns oben zur Genüge beschäftigt haben. Die andere aber ist theils durch Zusammenhaltung des Schöpfungsberichtes mit dem Gottesbegriffe theils mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft zu beantworten. Um Letzteres handelt es sich hier. Diese Untersuchung hat als eine wissenschaftliche ganz frei zu geschehen, und wenn die christliche Schöpfungslehre Wahrheit ist, so ist für dieselbe nichts dabei zu fürchten, sie muß sich vielmehr durch diese wissenschaftliche Betrachtung gerade in ihrer Wahrheit herausstellen, trotz allen Gegensätzen, denen sie auf diesem Wege begegnet.

2.

Wie zur Religion überhaupt, so steht die moderne Naturwissenschaft zur Schöpfungsfrage in einem vorwiegend negativen Verhältnisse. Ihr Gegensatz gegen die christliche Lehre von der Erschaffung der Welt durch Gott richtet sich erstens gegen diese Lehre im Ganzen, indem sie das Erschaffensein der Weltsubstanz leugnet, und zweitens gegen die Formation der Welt, wie sie nach dem biblischen Schöpfungsberichte vor sich gegangen sein soll.

Es ist ein fast allgemein von der modernen Naturwissenschaft angenommener Satz, daß die Welt weder Anfang noch Ende habe. Wie schon Heraklit sagte: „Das Weltall, dasselbe für Alle, hat weder der Götter noch der Menschen Einer gemacht, sondern es war immer und wird sein ein ewig lebendiges Feuer, nach bestimmtem Maße sich entzündend und verlöschend, ein Spiel, das Zeus spielt mit sich selbst", so wird heute erklärt: „Was man auch reden mag vom Untergange der Welt, es ist ebenso vag wie die Sage vom Anfang, welche der kindliche Sinn der Völker sich ausgedacht hat; die Erde und die Welt sind ewig, denn zum Wesen der Materie gehört auch diese Qualität. Aber sie ist nicht unveränderlich, und darum weil sie veränderlich erscheint, hält der kurzsichtige menschliche Blick, den wissenschaftliche Forschungen noch nicht aufgeklärt haben, sie auch für endlich und vergänglich."*) Aus Nichts wird Nichts, das ist der alte Satz, auf dem die neue Naturwissenschaft steht. „Die Naturwissenschaft hält die Materie für ewig und unvergänglich, weil durch die Erfahrung noch niemals das Entstehen und Vergehen auch nur des kleinsten Theilchens der Materie nachgewiesen worden ist", sagt Häckel.**) Als gleich ewig mit der Materie wird die Kraft erachtet, die mit der Materie für wesenseins erklärt wird, wofür im Anfang unserer Auseinandersetzung mit dem Materialismus im ersten Bande die nöthigen Belegstellen mitgetheilt sind.

Spricht sich über die Schöpfung als solche die Naturwissenschaft nur in solchen allgemeinen apodictischen Sätzen aus, so tritt sie dagegen gegen die Bildungsgeschichte der Welt, wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist, mit bestimmten Beweisen auf.

*) Burmeister, Geologische Bilder, Bd. I., S. 245.

**) Natürliche Schöpfungsgeschichte, 3. Aufl., S. 8.

Die erste der Naturwissenschaften, welche mit der biblischen Schöpfungsgeschichte in Conflict gerieth, ist die Astronomie. Solange das Ptolemäische Weltsystem in Geltung war, nach welchem die Erde in der Mitte des Universums als ruhender Körper sich befindet, bestand zwischen der Astronomie und der Theologie keinerlei Disharmonie. Denn auch nach der mosaischen Schöpfungsgeschichte ist die Erde der Mittelpunkt der Welt, und Sonne, Mond und Sterne sind ihre Diener.*) Nachdem aber das Copernikanische Weltsystem an die Stelle jenes früheren getreten war, mußte von Seiten der Astronomie die Wahrheit der biblischen Schöpfungsgeschichte in Abrede gestellt werden. Denn nun war festgestellt, daß sich nicht die Sonne um die Erde dreht, sondern die Erde mit den Planeten um die Sonne, daß also die Erde der Mittelpunkt des Weltalls nicht sein kann, und je mehr der unermeßliche Himmelsraum mit seinen zahllosen Gestirnen erforscht ward, um so mehr erwies sich die Erde als ein verschwindend kleiner Punkt im Universum. Der Gegensatz, der sich von hier aus gegen die christliche Schöpfungslehre erhob, wird von Strauß in folgenden Worten zusammengefaßt: „Die neuere Astronomie fand es verkehrt, daß die Erde, der Planet, vor seinem Centralkörper, der Sonne, nicht nur geschaffen sein, sondern daß auch, außer der Abwechslung von Tag und Nacht, schon Scheidung der Elemente und Vegetation auf derselben ohne die Sonne sollte stattgefunden haben; daß zur Erschaffung und Ausbildung der Erde ganze fünf Tage, zur Hervorbringung der Sonne sammt allen Fixsternen, Planeten und Monden nur ein einziger Tag sollte verwendet worden sein; daß überhaupt die sämmtlichen Himmelskörper, welche die neueren Entdeckungen als zum Theil die Erde an Umfang weit übertreffende Sphären ausgewiesen hatten, hier im Sinne der alten Welt und des jetzigen gemeinen Mannes nur als Accidentien, als dienende Lichter und Zeitmesser der Erde aufgeführt waren.“**) Daran schließt sich folgende Bemerkung gegen die Vorstellung, als sei der Himmel eine Veste: „Moses glaubte wahrscheinlich, über der Erdoberfläche existire ein großes Wasser-

*) Vgl. auch Frohschammer, Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft, S. 21 ff.

**) Glaubenslehre, Bd. I., S. 622 f. Vgl. Der alte und der neue Glaube, S. 17.

reservoir, aus welchem von Zeit zu Zeit gewisse Quantitäten in Form von Regen und Hagel sowie Schnee herabfielen, und diese unrichtige Meinung ist selbst heutzutage bei dem unwissenschaftlichen Publicum aller Erdgegenden verbreitet. Indeß die Wissenschaft hat die wahren Thatsachen ganz anders befunden."*)

Noch schärfer als die Astronomie stellt sich die noch ziemlich neue Wissenschaft der Geologie in Opposition gegen die Kosmogenie der Bibel, und fast allgemein gilt es in der gebildeten Welt als eine unumstößliche Thatsache, daß die Resultate dieses kühn vorwärtsschreitenden Zweiges der Naturwissenschaft mit der biblischen Anschauung von der Erde und ihrer Entstehung absolut unvereinbar seien, letztere darum als Erzeugniß einer kindlichen Phantasie der erlangten Erkenntniß zu weichen habe. Die Geologie ist die Wissenschaft, welche die Erforschung des inneren Baues der Erde zur Aufgabe hat. Indem sie aber die Structur des Erdballs und die Erscheinungen, welche mit dieser Structur zusammenhängen, untersuchte, gelangte sie zu bestimmten Gesetzen, die in der Bildung der Erdoberfläche wirksam sind. An der Hand dieser empirisch gefundenen Gesetze schreitet sie nun rückwärts in die Vergangenheit und sucht die früheren Zustände des Erdinnern zu erforschen, die Geschichte zu enträthseln, welche die Erde durchgemacht hat, bis sie das geworden ist, was sie jetzt ist.**)

Es sind hauptsächlich zwei Punkte, in welchen der Widerspruch zwischen Geologie und Bibel hervortritt. Erstens werden die Zeiträume, innerhalb deren die Bildung unseres Erdkörpers und die Erschaffung der auf ihm lebenden Organismen vor sich ging, verworfen, und zweitens die Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsacte.

Was das Erste betrifft, so spricht sich der Gegensatz zwischen der biblischen Anschauung und den Ergebnissen der Geologie am besten in folgenden Worten von Strauß aus: „An Einem Tage, dem dritten, sollen Meer und Land von einander gesondert und überdieß noch die gesammte Pflanzenwelt geschaffen worden sein,

*) Thomassen, Bibel und Natur, 2. Aufl. 1872, S. 44 f.

**) „Die starr emporragenden Bergfelsen und die in dunkler Tiefe verschlossenen Gesteinsschichten sind die Archive, worin Heerschaaren begrabener Minerale, Pflanzen und Thiere ewig bewahrt liegen, um untrügliche Urkunden vorgeschichtlicher Zeit zu sein und zu werden", sagt Quenstedt, Sonst und Jetzt, S. 8.

während unsere Geologen nicht mehr bloß von Tausenden, sondern von Hunderttausenden von Jahren zu sagen wissen, die zu jenen Bildungsprocessen erforderlich gewesen. Am sechsten Tage sollen, die Tags zuvor geschaffenen Vögel abgerechnet, sämmtliche Landthiere, die kriechenden miteingeschlossen, und zuletzt der Mensch in's Dasein getreten sein; Entwicklungen, die gleichfalls, wie die jetzige Wissenschaft uns belehrt, Erdperioden von unermeßlicher Dauer in Anspruch nahmen."*)

Zu dieser Annahme längerer Zeitperioden, in welchen die Schöpfungsgeschichte vor sich gegangen sein soll, gelangt die Geologie durch die Betrachtung der Veränderungen, welche noch gegenwärtig an der Erdoberfläche entstehen**). Sie glaubt annehmen zu müssen, daß die Bildung der Structur des Erdkörpers mit denselben Mitteln bewirkt worden sei, welche wir heute noch als verändernde Kräfte an ihr wirksam finden, und nicht das Ungeheure dieser Kräfte und Mittel sei es gewesen, was zur heutigen Beschaffenheit der Erde geführt habe, sondern nur das Unermeßliche der Zeit, innerhalb welcher sie wirkten und an der Gestaltung der Erdoberfläche thätig waren. Diese die Veränderungen an der Erdoberfläche bewirkenden Agentien sind: Wasser, Luft und Feuer. Die Thätigkeit des Wassers ist eine doppelte, nämlich eine mechanische und eine chemische. Die erste wirkt abwaschend oder anschwemmend; wie von ihr der Absatz neuer Erdschichten über alten und der Einfluß der Strommündungen auf die Form der Küsten herrührt, so ist diese mechanische Thätigkeit des Wassers auch stark genug, in den höher gelegenen Theilen der Erdoberfläche und im Innern des Festlandes bedeutende Veränderungen hervorzubringen. Nach der zweiten löst das Wasser zusammengesetzte Stoffe auf. Es trägt selbst mineralische Stoffe in sich und läßt, wenn es in dunstförmigen Zustand übergeht, die in ihm enthaltenen Stoffe zurück, wodurch sich ein fester Niederschlag bildet, an den sich durch weitere Verdunstung von Wasser immer mehr fester Absatz anschließen kann. Die Wirkung des Verdunstungsvermögens des Wassers beschränkt sich jedoch nicht auf die Räumlichkeiten der Meere, Flüsse und Seen, sondern sie ist, da in der Atmosphäre Wasserdünste enthalten sind

*) Der alte und der neue Glaube, S. 47 f.

**) Vgl. Burmeister, Geschichte der Schöpfung; desselben Geologische Bilder, Bd. I., S. 1—62.

und die Erde überall von Luft umgeben ist, eine allgemeine. Das in der Luft vorhandene Wasser übt, wenn auch langsamer, seine auflösende Wirkung auf die Gesteine aus wie das freie Wasser, und wir haben deren Folge in der Verwitterung der Gesteine vor Augen. Jedoch reichen die Wirkungen des Wassers nicht aus, die Entstehung aller festen Massen zu erklären. Wenn auch die erdigen Schichten und selbst viele krystallinische und derbe Gesteine als Niederschläge des Wassers angesehen werden können, so äußert doch das Wasser auf andere krystallinische und derbe Massen bloß eine theilweis verändernde Einwirkung und ist unfähig, sie aufzulösen. Solche Massen können deshalb keine chemischen Ausscheidungen oder Absätze des Wassers sein; um ihren Bildungsproceß zu erklären, reicht also die Wirkung des Wassers nicht aus. Man hat sich daher nach einem einflußreicheren Mittel umzusehen, und als solches erscheint das Feuer, welches das gemeinsame Lösungsmittel der Metalle ist und deshalb auch auf alle anderen Materien nicht ohne Einfluß sein kann. Welche Veränderungen am festen Kern der Erde das Feuer auszuüben vermag, das sehen wir an den Wirkungen der Vulkane. Das Innere der Erde befindet sich in Gluth; es ergießt glühende Bestandtheile als Laven an die Oberfläche. Die Ursachen dieser Ergüsse können keine beständig fortdauernden sein, weil Lavenergüsse nur von Zeit zu Zeit erfolgen. Mit ziemlicher Gewißheit ist anzunehmen, daß nicht die feurige Gluth allein, sondern ihre Verbindung mit Wasser dieselben hervortreibt. Da das Wasser in die Tiefen der Erde eindringt, kommt es mit dem geschmolzenen Kern in Berührung und nimmt dessen hohe Temperatur an, verwandelt sich dadurch in Dampf. Die große Expansionskraft dieser Wasserdämpfe treibt dann zu Durchbrüchen nach oben, die geschmolzenen Massen steigen empor, der Erdboden erfährt gewaltige Erschütterungen und in Folge dessen Zerreißungen und Erhebungen; die entstandenen Spalten werden von den nachfolgenden geschmolzenen Massen ausgefüllt, diese werden durch einzelne Mündungen hervorgetrieben, wobei die kleineren, durch Emporschleudern in die Atmosphäre rasch abgekühlten Stücke als Kies, Sand und Asche zu Boden fallen und sich schichtenweise aufhäufen. Auf Rechnung dieser vulkanischen Thätigkeit sind nun die wichtigsten Veränderungen im Meeresboden wie im Festlande zu setzen. Während durch die Wirkung des Wassers nur diejenigen sedimentären

(durch Niederschläge erfolgten) Formationen, die in regelmäßigen Schichten über einander lagern, zu erklären sind, so ist die vulkanische Thätigkeit nicht nur die Ursache zur Erhebung älterer Erdschichten, sondern auch die Veranlassung zu neuen und eigenthümlichen Sedimentbildungen. „Der vulkanische Proceß ist es, welcher in die einheitliche und principiell ungestörte sedimentäre Entwicklung der Erdoberfläche Manchfaltigkeit bringt, welcher die individuellen Unterschiede bewirkt und den an sich ungestörten gleichförmigen Fortgang der Sedimente in verschiedenartige Zeiträume mit ihren besonderen Eigenthümlichkeiten und Charakteren getrennt hat, welche das ewige Einerlei des Verwitterungsprocesses genial unterbricht und Abschnitte in ihm hervorruft, woraus die Besonderheiten der irdischen Entwicklungsperioden in Bezug auf das abgesetzte Material wie auf die belebte Organisation während seiner Bildung sich ergeben." „Die Perioden der sedimentären Epoche unserer Erde d. h. in dem ganzen Zeitraume, welcher die allmähliche Bildung der Erdrinde in sich befaßt, sind durch den Vulkanismus des Erdinnern bewirkt worden, während die Herbeischaffung des Sedimentmaterials selbst und seine ganze Zurichtung dem Neptunismus der Erdoberfläche überlassen blieb."*) In dieser Ausführung liegt die Begründung der Behauptung, daß mit denselben Mitteln, die wir jetzt wirksam sehen, nur in unermeßlich langen Zeiträumen die Bildung der Erdrinde sich vollzogen hat.

Der zweite Hauptsatz, mit welchem die Geologie gegen die im biblischen Schöpfungsberichte gegebene Darlegung des Schöpfungsherganges tritt, ist dieser: In den verschiedenen Schöpfungsperioden, von denen die Formationen des Erdinnern Zeugniß geben, war die Erde mit Organismen der manchfachsten Art, Pflanzen und Thieren, bevölkert, während nach der Bibel erst am dritten Tage die Organismen entstanden und zwar zuerst nur die Pflanzenwelt, aber die gesammte Pflanzenwelt, darnach am fünften Tage die Gesammtheit der Wasser- und Luftthiere und am sechsten alle Landthiere geschaffen wurden. Der Beweis für diese Aufstellung wird aus den Versteinerungen geführt**). In den Gebirgsformationen

*) Burmeister, Geologische Bilder, I., S. 52 f.

**) Vgl. Leonhard, Grundzüge der Geognosie und Geologie, 3. Aufl. 1874, S. 145 ff. Wagner, Geschichte der Urwelt, S. 175 ff. Pfaff, Schöpfungsgeschichte, 2. Aufl. 1877, S. 487 ff. Quenstedt, Epochen der Natur, S. 50 ff.

findet man die Reste einer ganzen Welt organischer Wesen begraben, die mehr oder weniger in Mineralsubstanz umgewandelt sind und daher Versteinerungen oder Petrefacten genannt werden. Früher wenig beachtet, zum Theil als bloße Naturspiele angesehen, haben dieselben in der Neuzeit für die Wissenschaft eine hohe Bedeutung erlangt. Man gewann die Ueberzeugung, daß die Kenntniß der verschiedenen Perioden der Erdbildung am besten aus den organischen Resten derselben gefördert werden könne, und so bildete sich eine eigene Hülfswissenschaft der Geologie, die Petrefactenkunde oder Paläontologie, deren Aufgabe es ist, uns mit den Pflanzen und Thieren bekannt zu machen, welche einst auf der Erde lebten und daraus uns die Veränderungen zu zeigen, welche von der Urzeit bis jetzt mit den Faunen und Floren vor sich gegangen sind. Obgleich unsere Kenntniß der urweltlichen Pflanzen und Thiere eine sehr lückenhafte ist und immer bleiben muß, da wir auf die Ueberreste beschränkt sind, welche in den Gebirgen sich erhalten haben, zur Conservirung aber nur die festeren Gebilde sich eignen, während die weicheren zu Grunde gehen mußten, so hat die geologische Forschung doch herausgestellt, daß seit der Urzeit Schöpfung auf Schöpfung sich gehäuft hat und daß nicht nur Individuen, sondern auch Varietäten, Species und Genera vom Schauplatz abgetreten sind, um neuen Platz zu machen. Es hat sich ferner ergeben, daß die urweltlichen Thier- und Pflanzenarten nach den Gebirgsformationen wechseln. Es fragt sich aber, ob die Organismen der einen Formation von denen der übrigen ganz verschieden sind, so daß jede ihre eigenthümlichen Versteinerungen hätte, oder ob in den verschiedenen Formationen sich gleiche Arten finden. Darüber sind die Geologen verschiedener Meinung, und die Frage wird sich wohl nie mit Bestimmtheit entscheiden lassen. So viel ist sicher, daß die große Mehrzahl der urweltlichen Pflanzen und Thiere nur bestimmten Perioden angehört und mit diesen zu Ende ist. Dagegen ist es wieder Thatsache, daß manche Versteinerungen vom nämlichen Gebilde in verschiedenen Formationen vorkommen. Wenn nun von diesen kein unterscheidendes Merkmal angegeben werden kann, so kann man schließen, daß in verschiedenen Formationen Organismen gleicher Art gelebt haben. Aber der Schluß ist keineswegs ein zwingender, da die Organismen im versteinerten Zustande nur nach den äußeren Formen sich erhalten haben und bei der Gleichheit in

diesen andere Unterschiede, die jetzt nicht mehr zu erkennen sind, vorhanden gewesen sein können. Auch ist zu bedenken, daß der größte Theil der Erdoberfläche bezüglich der urweltlichen Ueberreste noch nicht untersucht ist und es demnach für möglich erachtet werden muß, daß bei weiter fortschreitender Untersuchung mehr Arten gefunden werden, die der einen und der andern Periode gemeinsam sind. Immerhin bleibt das als sicheres Ergebniß der bisherigen Untersuchungen, daß jede Formation durch ihr ganz eigene organische Ueberreste, die sich in anderen nicht mehr finden, charakterisirt ist. Vergleicht man die älteste Thier- und Pflanzenwelt mit der gegenwärtigen, so ist natürlich die Differenz eine sehr starke, doch nicht so stark, als man häufig glaubt. „Es ist", sagt Wagner*), „eine ganz allgemein gewordene Vorstellung, in den organischen Gebilden der Urwelt überwiegend paradoxe oder doch gigantische Formen zu wähnen, und gleichwohl ist diese Meinung mit dem Thatbestande nicht im Einklange. Allerdings treten in jenen uralten Zeiten höchst seltsame Gestalten auf, wie Triboliten, Ichthyosauren, Plesiosauren, Pterodactylen u. a.; allein auch die Jetztwelt entbehrt solcher seltsamen Formen nicht, wie dies die Drachen, Schnabelthiere, Ameisenigel, Faulthiere und Wale beweisen. Und was die Größe jener urweltlichen Thiere betrifft, so haben wir unter den lebenden Amphibien allerdings keine, die sich mit den riesenhaften Formen der fossilen messen können, dagegen ernähren unsere Meere in ihrem Schooße die gigantischen Typen der Wale, die an Größe alle der früheren Welt übertreffen. Selbst der urweltliche Mammuth hat an Größe nicht die großen Exemplare unseres Elephanten überragt. Sind auch viele kolossale Formen der Urwelt nicht mehr in dem jetzigen Bestande der Dinge repräsentirt, so sind andere gigantische Gestalten an ihre Stelle getreten." Bei aller Differenz können die Typen schon der ältesten Thier- und Pflanzenwelt in dem Rahmen der jetzigen organischen Schöpfung untergebracht werden. Es besteht unter den Naturforschern vollständige Uebereinstimmung darüber, „daß die Klasseneintheilung, welche die gegenwärtig lebenden Organismen umfaßt, vollkommen ausreichend sei, um auch die urweltlichen, und zwar aus ihrer ältesten Periode, in sich bequem aufzunehmen". **) Die Schöpfungsgeschichte der

*) a. a. O., S. 177.

**) Wagner, S. 237 f.

organischen Welt zeigt von Anfang bis Schluß eine fortschreitende Annäherung an deren jetzigen Bestand, und vergleicht man die Thierwelt der Jetztzeit mit der unmittelbar vorhergehenden Periode, so trifft man in dieser schon alle Ordnungen und die meisten Familien der gegenwärtig lebenden Thiere an. Die ganze Bildungsgeschichte der Erde ist eine stufenmäßige Hinaufbildung vom Niederen zum Höheren bis zum gegenwärtigen Bestande der Schöpfung.

Dieser Fortschritt tritt in den Formationen der Erdrinde zu Tage. Die Geologie unterscheidet drei Hauptklassen von Formationen: 1. azoische Formationen, 2. sedimentäre und 3. eruptive. Die beiden ersten sind parallel über einander gelagerte, wenn auch vielfach verschobene, Gesteine; die eruptiven dagegen sind diejenigen Gesteine, welche aus dem Erdinnern heraufgedrungen sind, die parallelen Reihen durchbrochen und zwischen diese sich eingeschoben haben. Die in parallelen Schichten über einander gelagerten Gesteine sind wie nach ihrem Charakter so nach der Zeit, in welcher sie gebildet wurden, verschieden; die am tiefsten liegenden sind die ältesten, über welchen sich im Laufe der Zeit immer weitere Schichten angelagert haben. Die älteste Formation, die Unterlage der übrigen, enthält nun wie auch die eruptiven Gesteine gar keine Versteinerungen und wird deshalb die azoische genannt. Die über diesem Grundgebirge gelagerten Formationen heißen die sedimentären. In diesen finden sich Versteinerungen, und zwar so, daß die in den ältesten Schichten vorhandenen einander mehr oder weniger gleich sind, verschieden aber von den in höheren und jüngeren Schichten und diese wieder abweichend von denen in noch höheren oder noch jüngeren Formationen vorkommenden. Diese Verschiedenheit der organischen Reste in den Gesteinen zeigt nun ein unverkennbares Fortschreiten vom Niederen und Unvollkommneren zum Höheren und Vollkommneren. Die sedimentären Formationen zerfallen in drei größere Gruppen, nämlich 1. die älteste oder paläzoische, 2. die mittlere oder mesozoische und 3. die oberste oder känozoische Formationsgruppe. Die erste zerfällt wieder in drei, nämlich die unterste oder Uebergangsformation, die mittlere oder Steinkohlenformation und die oberste oder Dyasformation. An Versteinerungen finden sich in den unteren Bildungen der Uebergangsformation nur Reste von Meerespflanzen und Meeresbewohnern der

niederen Klassen, vorzüglich Polypen, in den oberen Schichten auch wenige Reste von Landpflanzen. In der Steinkohlenformation zeigt sich in Beziehung auf die thierische Organisation kein wesentlicher Unterschied von der Uebergangsgruppe; dieselben Klassen und Ordnungen sind hier wie dort repräsentirt; doch enthält diese Formation auch Spuren von niederen Landthieren. Ungeheuer reich war aber in dieser Periode die Pflanzenwelt, und zwar sind die Pflanzen vornehmlich Landpflanzen, die, soweit die Untersuchung gedrungen ist, über die ganze Erde gleichmäßig verbreitet gewesen sind. Der Dyasformation dagegen ist eine große Armuth von Pflanzen- und Thierresten eigen; weder die Flora noch die Fauna zeigt einen eigentlichen Fortschritt. Die mesozoische oder secundäre Formation läßt gegenüber der paläzoischen einen bedeutenden Fortschritt in der Organisation erkennen: es finden sich Reste von Pflanzen höherer Ordnung, und das Thierreich ist zahlreich vertreten durch Korallen und Weichthiere, Fische, Insecten, Reptilien; Vögel und Säugethiere dagegen fehlen. Die dritte Hauptgruppe, die känozoische zerfällt wieder in zwei Abtheilungen: die untere und ältere, die Tertiärformation, und die obere jüngere, die Quartärformation. Die Organisation in der Tertiärperiode läßt eine rasche Annäherung an die jetzigen Verhältnisse erkennen. Es tritt ein großer Reichthum an Formen auf. Die Flora wird durch die Häufigkeit der Palmen, Coniferen u. s. w. charakterisirt, die Fauna unterscheidet sich von den früheren Perioden vorzüglich durch das Erscheinen der Wirbelthiere, insbesondere der Säugethiere. In der quartären Formation, welche auch als Diluvialformation bezeichnet wird im Unterschiede von den gegenwärtigen Bildungen als der Alluvialformation, findet sich die Flora nur spärlich vertreten; die höheren Gewächse, die man findet, sind identisch mit den jetzt existirenden. Seethiere finden sich auch nur wenige. Dagegen ist die Landfauna sehr zahlreich. Theils finden sich Reste noch lebender Thierarten, theils aber und insbesondere von ausgestorbenen Säugethieren; zu den letzteren gehören der Mammuth und gewaltige Raubthiere, wie der Höhlenbär, der Höhlenlöwe, die Höhlenhyäne.

Als das jüngste Geschöpf der Erde erscheint der Mensch. Welches aber das Alter des Menschengeschlechtes ist, läßt sich geologisch nicht feststellen. Die ältesten sicheren Spuren des Daseins der Menschen finden sich erst am Ende der sogenannten Eiszeit

oder unmittelbar nach derselben. Unter dieser versteht man eine Periode innerhalb des Diluviums, in welcher in Folge einer eingetretenen Kälte ein großer Theil der nördlichen Halbkugel von gewaltigen Eismassen bedeckt war. In dieser Zeit wurden durch Gletscher und Eisberge große Stein- und Schuttmassen von Norden gegen Süden gebracht. Wo nun Spuren dieser Eiszeit und zugleich solche von der Anwesenheit des Menschen vorhanden sind, finden sich die letzteren über den von den Eismassen zurückgelassenen Geschieben. Daraus geht hervor, daß der Anfang des Menschendaseins höchstens an das Ende der Eiszeit zu setzen ist. Ob aber Menschen schon gleichzeitig mit den ausgestorbenen Thierarten wie Mammuth, Höhlenbär, gelebt haben oder ob der Mensch erst der recenten Erdperiode angehört, das läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Für die gleichzeitige Existenz des Menschen mit den Thieren des Diluviums scheint die Thatsache zu sprechen, daß man menschliche Gebeine und Kunstproducte mit Knochen urweltlicher Säugethiere in den sog. Knochenhöhlen gefunden hat. Doch ist der Schluß hieraus, daß die Menschen auch gleichzeitig mit jenen Thieren gelebt haben müssen, kein sicherer. Es wäre ja wohl möglich, daß die menschlichen Gebeine erst später an diese Stellen gelangt wären, eine Annahme, die sich um so mehr darbietet, als in uralten Zeiten solche Höhlen zu Opferstätten und Begräbnißplätzen ausgewählt wurden.

Aus diesem Referate über die geologischen Forschungen ergibt sich, daß die Bildungsgeschichte der Erde, wie sie als Resultat dieser Forschungen erscheint, allerdings in Disharmonie steht mit der Art und Weise, in welcher nach der biblischen Schöpfungsgeschichte die Erde zu ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit gebildet wurde. Es besteht augenscheinlich die Differenz, daß nach dem biblischen Schöpfungshergang die gesammte Pflanzenwelt zugleich erschaffen wurde und also in ihrer Vollständigkeit schon da war, ehe die ersten Thiere erschaffen wurden, während die Geologie eine gleichzeitige und allmählige Heraufbildung sowohl der Pflanzen als der Thiere von niederen zu höheren Formen behaupten muß.

Mit der Geschichte der Erdbildung hängt auf's Innigste zusammen die Entstehung der Organismen; denn, wie gezeigt, belehrt uns die Geologie, indem sie die verschiedenen Schichten des Erdbodens enthüllt, auch über die Bekleidung der Erde mit Pflanzen

und ihre Belebung durch Thiere. So schließt sich denn unmittelbar an den geologischen Gegensatz gegen die biblische Schöpfungslehre diejenige Theorie an, welche im Speciellen gegen die Lehre von der Erschaffung der organischen Wesen auftritt. Es ist dies bekanntlich die Darwin'sche Descendenztheorie. Diese ist eben die Anwendung des zuerst von Lyell für die Geologie genauer aufgestellten Gesetzes der Entwicklung auf die Entstehung und Ausbildung der Organismen. Ebenso wie die Geologie zu zeigen versucht, daß die großen Veränderungen der Erdrinde, von welchen die Erdschichten Zeugniß geben, gerade so vor sich gehen wie die Veränderungen der Erdoberfläche, welche wir heute noch wahrnehmen, ebenso sucht Darwin die Entstehung der Arten dadurch zu erklären, daß er von der künstlichen, unter unseren Augen vor sich gehenden Züchtung ausgehend, die beiden Gesetze der Anpassung und Vererbung als allgemeine Entwicklungsgesetze der Organismen aufstellt; und der Fortschritt, den die Entwicklungslehre durch ihn gewonnen hat, besteht nur darin, daß mit diesen beiden Gesetzen das Warum und Wie der Entwicklung erklärt sein soll. Die Veränderung der Formen ist die Folge der Anpassung an die vorhandenen Lebensbedingungen, deren Festwerden in den nachfolgenden Geschlechtern ist die Folge der Vererbung. Durch die Wechselwirkung dieser beiden Gesetze erhalten sich im Kampfe um's Dasein die besseren Formen, während die geringer ausgestatteten zu Grunde gehen.

Einer näheren Darlegung der Descendenztheorie und einer Beurtheilung derselben sind wir hier enthoben. Ich verweise auf die im ersten Bande hierüber gegebenen Ausführungen. An diesem Orte genügt es, die Darwin'sche Theorie als einen der Gegensätze gegen die biblische Schöpfungsgeschichte erwähnt und unter diesen Gegensätzen derselben ihre bestimmte Stelle angewiesen zu haben.

3.

Die Einwürfe der Naturwissenschaft gegen die biblische Schöpfungsgeschichte haben den Theologen große Beschwerden verursacht und eine rege geistige Thätigkeit hervorgebracht zum Zwecke der Ausgleichung. Der ganze Bereich der Möglichkeit wurde ausgebeutet, um die Ergebnisse der Naturforschung mit dem Sechstagewerk in Einklang zu bringen. So viele Mühe man sich aber damit ge-

geben hat: es wurde im Wesentlichen nichts Vernünftiges erreicht. Diese Vermittlungsversuche haben alle den Charakter des Gezwungenen und müssen deshalb auf ein klares Denken abstoßend wirken. Dies zu zeigen, ist sehr leicht, und wir sind deshalb nicht veranlaßt, uns mit einer ausführlichen Verhandlung darüber zu befassen. Schon die einfache Mittheilung dieser Ausgleichungsversuche macht ihre Erfolglosigkeit einleuchtend.

Die Differenz zwischen Bibel und Astronomie wird dadurch zu heben gesucht, daß man erklärt: „Der Bericht über den vierten Tag des Hexaemeron braucht nicht von der Hervorbringung der Sonne und der Sterne verstanden zu werden und nöthigt also nicht zu der Annahme, daß die Sterne erst am vierten Tage geschaffen oder gebildet worden seien. Das Hexaemeron als eine Geogenie, nicht Kosmogenie, hat mit der Bildung der Sterne gar nichts zu schaffen; es berichtet bloß über die Bildung der Erde und spricht darum auch bei dem vierten Tage nicht davon, wann und wie die Sterne gebildet worden seien, sondern davon, daß sie an diesem Tage in ihr jetziges Verhältniß zur Erde oder umgekehrt die Erde in ihr jetziges Verhältniß zu ihnen gebracht worden seien."*) Hier wird also gesagt: die Bibel berichtet nur von der Bildung der Erde, nicht von der der Sterne; in der Bibel aber steht: Gott sprach: es werden Lichter an der Veste des Himmels, und Gott machte die zwei großen Lichter, und Gott setzte sie an die Veste des Himmels. Da ist keine Kritik mehr nöthig. Auch mit der Bemerkung, Moses habe nicht die Absicht, uns über Astronomie zu belehren, er wolle nur religiöse Belehrung geben, ist nichts geleistet. Es ist allerdings richtig, daß die Bibel keine Astronomie lehren will, ebenso wenig als Geologie; um die religiösen Fragen ist es ihr zu thun. Aber indem sie sich mit der religiösen Frage des Woher der Welt beschäftigt, tritt sie nothwendig mit dem in Berührung, was die Naturwissenschaften über die Hervorbildung der Welt sagen, und da fragt es sich eben: stimmen die beiderseitigen Aussagen überein, oder nicht? Und wird nun auf der einen Seite gesagt: die Gestirne sind am vierten Tage geschaffen worden, um der Erde als Lichter zu dienen, auf der andern Seite aber: die Gestirne sind Weltkörper, welche wie die Erde in langem Verlaufe

*) Reusch, Bibel und Natur, S. 143 f.

zu dem ausgebildet wurden, was sie sind, so ist eben einfachzu erklären: hier ist keine Uebereinstimmung.

Nicht besser steht es mit den Aussöhnungsversuchen zwischen biblischer Schöpfungsgeschichte und Geologie.*) Dieselben seien hier kurz mitgetheilt, damit sie in ihrer Haltlosigkeit erscheinen. Die erste lautet so:**) Was die Geologie von Erdschichten und in diesen vorhandenen Versteinerungen entdeckt hat, das hat mit der Schöpfung unseres Erdkörpers gar nichts zu thun. Alle die Veränderungen des Erdbodens, von welchen die Geologie berichtet, sind erst nach dem Sechstagewerk vor sich gegangen. Die Erde ist, wie die Genesis berichtet, am dritten Tage mit der ganzen Flora bekleidet und am fünften und sechsten Tage mit der ganzen Fauna belebt worden. Was die Geologen von verschiedenen Perioden reden, in welchen Pflanzen- und Thierwelt verschieden gewesen seien, das gehört Alles in das Reich der Phantasie und ist aufgebracht worden, um dem Unglauben und dem Materialismus zu dienen. Die Versteinerungen rühren alle von Pflanzen und Thieren her, welche gleichzeitig mit dem Menschen gelebt haben, und die Veränderungen des Erdbodens, von welchen die geologischen Schichten Zeugen sind, müssen auf Katastrophen zurückgeführt werden, welche seit dem Sündenfalle über die Erde ergangen sind, unter welchen die Hauptrolle die Sündfluth spielt. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht springt in die Augen. Wäre sie richtig, so müßten sich die verschiedenen Klassen und Arten von Pflanzen und Thieren sowie Reste von Menschen in den geologischen Schichten unter einander gemischt finden; die besonderen Gebirgsschichten enthalten aber besondere Klassen von Pflanzen und Thieren. Insbesondere kann die Sündfluth nicht ausreichen, um die tiefen Umwälzungen zu erklären, welche die Erde erlitten haben muß; denn die Versteinerungen finden sich in Tiefen, welche von der kurzen Ueberfluthung durch die Sündfluth nicht berührt worden sein können; und im schreiendsten Widerspruche mit der Herleitung der Versteinerungen aus der Sündfluth steht die Thatsache, daß diese eine fortschreitende Bildung vom Niederen zum Höheren darstellen.

Der zweite Ausgleichungsversuch ist die sogenannte Restitu-

*) Vgl. auch Reusch, a. a. O., S. 213 ff.

**) Sie ist gegenwärtig besonders vertreten von Keil, Commentar zur Genesis, und dem Jesuiten Bosilio, die Geologie und die Sündfluth, 1877.

tionstheorie, von welcher oben bei der exegetischen Behandlung des Schöpfungsberichtes schon die Rede war.*) Nach ihr war die Erde vor ihrer Bildung durch das Sechstagewerk schon mit Pflanzen und Thieren bevölkert. Diese wurde aber durch eine über die ganze Erde ergangene Katastrophe vernichtet, deren Folge das Chaos war. Das Sechstagewerk der Genesis betrifft darum nicht die erste Gestaltung der Erde, sondern deren Neugestaltung. Daß diese Erklärung keinen exegetischen Halt hat, haben wir schon gesehen. Sie hat aber auch keinen geologischen. Sie ist ebenso wie der erstgenannte Ausgleichungsversuch unvereinbar mit der Thatsache, daß die geologischen Erdschichten eine Aufeinanderfolge immer höherer Organismen zeigen. Wäre die ganze Thier- und Pflanzenwelt und die ganze Gestalt des Erdbodens durch Eine große Umwälzung vernichtet worden, so müßten Thier- und Pflanzenreste, wenn sich solche überhaupt noch finden könnten, in buntester Mischung sich unter ander befinden, und die Erdrinde würde nicht geordnete über einander gelagerte Schichten aufweisen.

Da es also weder angeht, die Geschichte der Erde, wie sie von der Geologie dargestellt wird, hinter das Sechstagewerk zu setzen, noch vor dasselbe, so bleibt noch übrig, die Perioden dieser Geschichte in die sechs Schöpfungstage hineinzulegen. Dies versucht die sogenannte concordistische Theorie, welche unter den Theologen sehr viele Vertreter hat, dadurch, daß sie aus den Schöpfungstagen längere Perioden macht; jeder Tag soll identisch sein mit je einer geologischen Periode. Auch diese Ansicht ist oben schon vom exegetischen Standpunkte aus für unrichtig erklärt worden. Sie ist es aber auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus. Denn die Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke ist im Sechstagewerke nicht die gleiche, wie sie in den Erdschichten vorliegt. Nach diesem sind die Pflanzen zuerst und allein erschaffen worden und nachher die sämmtlichen Thiere, die Geologie dagegen lehrt, daß zuerst die niedersten Pflanzen und die niedersten Thiere zusammen existirt haben und daß Pflanzen- und Thierwelt von diesem Anfange immer höher hinaufgebildet worden sind.

Ueber die ideale Auffassung der sechs Tage endlich ist in der exegetischen Erörterung das Hinlängliche bemerkt worden.

*) Repräsentirt u. A. von Kurtz, Bibel und Astronomie, und Wagner, Geschichte der Urwelt.

4.

Wollen wir zu einer positiven Entscheidung gelangen, so müssen wir folgende Unterschiede machen: Die biblische Schöpfungslehre enthält 1. solche Bestandtheile, über welche die Naturwissenschaft gar nichts sagen kann; 2. solche, welche mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft im Widerspruche stehen; und 3. solche, welche mit den naturwissenschaftlichen Kenntnissen in Uebereinstimmung stehen.

Außerhalb aller Competenz der Naturwissenschaft steht die Frage nach dem Anfange der Welt. Die Erforschung der Natur kann sich nur im Bereich der erscheinenden Dinge bewegen; was über oder hinter demselben liegt, ist für sie unerreichbar. Ob die Welt einen Anfang gehabt hat und welchen, davon weiß sie nichts und kann nichts davon wissen. Sie kann nur die Entstehung der Formen und Erscheinungen, deren Entwicklung und ihre Gesetze erforschen, und hierbei fragt es sich noch, wie weit sie kommt; Kraft und Stoff dagegen muß sie eben als vorhanden annehmen. Richtig sagt deshalb Häckel, die Schöpfung im Sinne der Entstehung der Materie gehe die Naturwissenschaft gar nichts an. So richtig dies ist, so wenig berechtigt ist es aber, den Anfang der Welt überhaupt aus dem Bereiche der menschlichen Erkenntniß auszuschließen. Häckel verwechselt wie noch viele Naturforscher das Naturerkennen mit dem Erkennen überhaupt. Er sagt: „Dieser Vorgang (nämlich die Entstehung der Materie), wenn er überhaupt jemals stattgefunden hat, ist gänzlich der menschlichen Erkenntniß entzogen und kann daher niemals Gegenstand naturwissenschaftlicher Erforschung sein .... Der Naturforscher kann sich daher ein Entstehen der Materie ebensowenig als ein Vergehen derselben vorstellen und betrachtet deshalb die in der Welt bestehende Quantität der Materie als eine gegebene Thatsache. Fühlt Jemand das Bedürfniß, sich die Entstehung dieser Materie als die Wirkung einer übernatürlichen Schöpfungsthätigkeit, einer außerhalb der Materie stehenden schöpferischen Kraft vorzustellen, so haben wir nichts dagegen. Aber wir müssen bemerken, daß damit auch nicht das Geringste für eine wissenschaftliche Naturerkenntniß gewonnen ist. Eine solche Vorstellung von einer materiellen Kraft, welche die Materie erst schafft, ist ein Glaubensartikel, welcher mit der menschlichen

Wissenschaft gar nichts zu thun hat."*) Hier ist Wahres und Falsches vermischt. Wissenschaft und Naturwissenschaft, das wird durch einander gemengt. Diese Identificirung beider ist aber eine Arroganz der Naturforscher. Allerdings kommt die Naturforschung über die Erscheinungen und deren Gesetze nicht hinaus. Daraus folgt aber keineswegs, daß es gar keine weitere Erkenntniß geben kann. Der menschliche Geist trägt einmal die Frage nach dem letzten Warum, nach dem Grunde der erscheinenden Materie selbst, nach dem Grunde der Welt in sich, und wenn ihm die Natur darüber keinen Aufschluß zu geben vermag, so ist damit noch nicht gesagt, daß überhaupt eine Antwort unmöglich ist. Es gibt noch andere Gebiete der menschlichen Erkenntniß, so das Gebiet des menschlichen Geistes. Wie wir gesehen haben, liegt aber im Menschengeiste selbst die Antwort auf jene Frage, welche die Naturwissenschaft für immer unbeantwortet lassen muß. Im menschlichen Geiste gibt sich das Dasein des absoluten Geistes kund; der absolute Geist aber muß seinem Begriffe nach der Urgrund, der Urheber des Weltganzen, der Erscheinungen sowohl als der Materie und der Kraft sein. Wenn nun die in der Bibel niedergelegte christliche Lehre dem entgegenkommt und erklärt: Gott ist der Schöpfer der Welt und zwar nach Stoff und Form, so steht sie in Uebereinstimmung mit den Aussagen des menschlichen Selbstbewußtseins, und die Naturwissenschaft hat nichts darein zu reden.

Dagegen hat die Naturforschung allerdings darüber zu reden, ob die Bildungsgeschichte der Welt dieselbe sein kann, wie sie in der Bibel vorgetragen ist. Wenn sich ihr Erscheinungen bieten, aus welchen auf den Proceß der Weltbildung geschlossen werden kann, so hat sie solche Schlüsse zu ziehen. Was dann richtig gefolgert ist, das muß als wissenschaftliches Ergebniß angenommen werden, und wenn solche Ergebnisse in Widerspruch treten mit dem mosaischen Schöpfungsberichte, so ist dieser Widerspruch einfach anzuerkennen. Daß solche Widersprüche bestehen, das ist aber Thatsache. Die Wissenschaft hat es einmal festgestellt, daß der Himmel keine Veste, kein über der Erde ausgebreitetes Zelt ist, sondern ein unendlicher Raum, und daß die Gestirne nicht als Lichter am Himmel angebracht sind. Es ist weiter ein ganz nothwendig aus den

*) Natürliche Schöpfungsgeschichte, S. 8.

geologischen Entdeckungen folgender Schluß, daß der Proceß der Erdbildung sich nicht in den kurzen Zeiträumen vollzogen haben kann, wie es die Genesis darstellt. Es tritt dies am deutlichsten bei der Steinkohlenformation zu Tage. Diese ungeheure Pflanzenwelt, aus denen die Kohlenschichten gebildet sind, muß doch eine Zeit lang existirt haben, nachher erforderte ihre Verkohlung wieder Zeit, endlich muß das zur Bildung der Zwischenlagen erforderliche Material von Sand, Thon u. s. w. herbeigeschwemmt worden sein. Nach dem mosaischen Schöpfungsberichte dagegen erforderte es zur Erschaffung der gesammten Pflanzenwelt nicht einmal einen Tag. Daß Pflanzen- und Thierwelt jede gesondert für sich erschaffen wurde, ist, wie wir gesehen haben, nach den geologischen Forschungen unrichtig. Die Schöpfung ist also als das Werk der sechs Tage wissenschaftlich unhaltbar.

Widerspricht die Naturwissenschaft in dieser Beziehung dem biblischen Schöpfungsberichte, so steht sie dagegen in andern Beziehungen im Einklang mit demselben. Doch ist hierbei wieder zu unterscheiden, ob die Resultate der Naturforschung der biblischen Schöpfungslehre bloß nicht widersprechen oder ob sie positiv mit derselben in Uebereinstimmung stehen. Wenn nach der biblischen Schöpfungsgeschichte Kraft und Stoff zwei unterschiedene Elemente des Naturlebens sind, die Kraft als das belebende Element zum Stoffe als dem Unlebendigen hinzutritt, so kann die Naturwissenschaft hiegegen nichts Triftiges einwenden. Wie wir im ersten Bande gesehen haben, bleibt dieser Dualismus für den Naturforscher stehen; es ist weder die Kraft aus dem Stoffe abzuleiten noch der Stoff aus der Kraft, und eine höhere Einheit kann nur in dem lebendigen Gott gefunden werden, welcher die Elemente geschaffen und zum geordneten Weltsystem vereinigt hat. Diese Ansicht hat seitdem ihre Bestätigung erhalten durch Du Bois-Reymond in seinem berühmten Vortrage: über die Grenzen des Naturerkennens.*) Hier haben wir den ersten Punkt, in welchem die Ergebnisse des Naturerkennens indirect die Angaben der Schöpfungsgeschichte bestätigen. Wenn weiter die Bibel jede einzelne Stufe der Schöpfung als ein besonderes Werk des Schöpfers darstellt, so verstößt sie damit gegen kein gesichertes Ergebniß der Naturforschung. Die Naturwissenschaft

*) Vgl. das Nähere in meinem Aufsatze: Die neuesten Versuche, die Grenzen des Naturerkennens aufzuheben, Deutsche Blätter, Februar 1874.

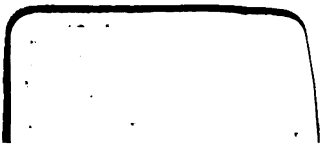
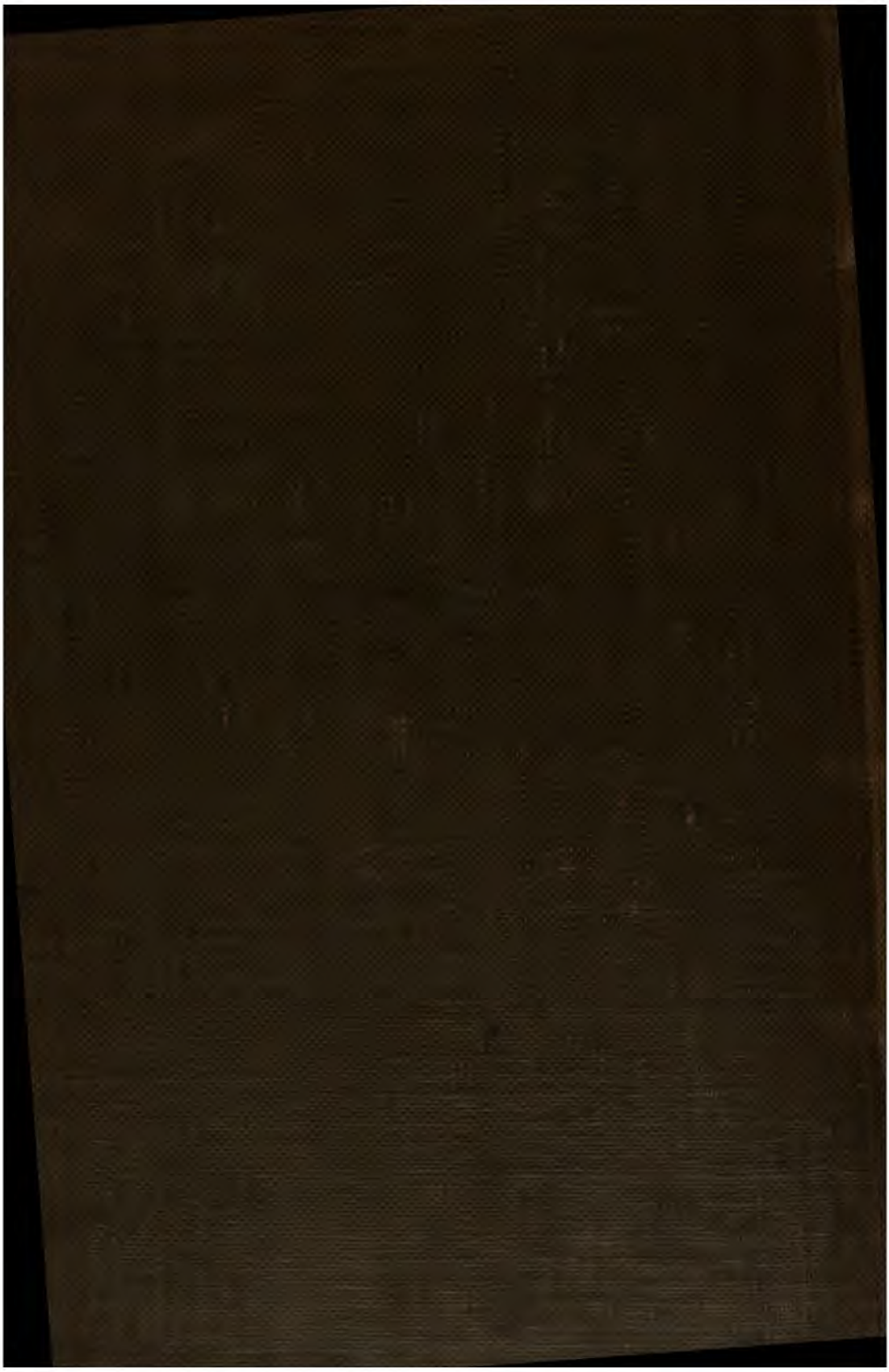
stellt nun freilich dagegen das Gesetz der Entwicklung als das allein geltende Bildungsgesetz auf. Dies ist aber eine Hypothese ohne Grund. Sowenig die Naturwissenschaft das Dasein von Kraft und Stoff zu erklären vermag und sowenig sie deshalb berechtigt ist, die Ewigkeit der kraftbegabten Materie zu behaupten, ebensowenig ist sie im Stande, die Bildung der Materie zu geordneten Weltkörpern und aus diesen wieder die Entstehung der Organismen zu erklären und ebensowenig hat sie nun ein Recht zu sagen: dies ist die Folge der Entwicklung. Das Naturerkennen ist noch niemals dahin gelangt, die erste Bewegung zu entdecken, und noch nie hat sie es ausfindig zu machen gewußt, wie die ersten Pflanzen und die ersten Thiere entstanden sind. Sie muß, wenn sie innerhalb ihres Gebietes bleibt, bekennen: hier sind wir an der Grenze unseres Erkennens. Bei diesem Bekenntnisse müßten wir es überhaupt belassen, wenn wir nicht noch eine andere Quelle der Erkenntniß besäßen, aus welcher wir Aufschluß über solche Fragen erhielten, über welche uns die Naturforschung ohne Antwort läßt. Da wir das Dasein und Wesen Gottes erkannt haben und da wir aus diesem den Schluß ziehen mußten, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, so folgt nun weiter, daß wir überall da, wo die Naturwissenschaft sich rein unvermögend zeigt, Eines aus dem Andern durch natürliche Entwicklung herzuleiten, göttliche Schöpfungsacte anzunehmen haben, wie sie eben die biblische Schöpfungsgeschichte berichtet. Die Naturwissenschaft vermag weder die erste Bewegung zur Ordnung des Weltstoffes zu erklären noch die Entstehung der Organismen noch die der Thiere noch die des Menschen aus der Thierwelt. Die Bibel sieht hierin Producte des göttlichen Schöpferwillens und findet hiefür in jenem Unvermögen des Naturerkennens ihre Bestätigung.

Direct aber wird der biblische Schöpfungsbericht in folgenden drei Punkten bestätigt. Indem die Naturwissenschaft durch Schlüsse aus den gegenwärtig wirkenden Kräften die Entwicklungsgeschichte der Erde weiter zurückverfolgt hat, als dies durch Beobachtung möglich war, ist sie zu der Theorie gekommen, daß der Urzustand unsrer Erde wie der anderer Himmelkörper der dunst- oder gasförmige war; die Erde war eine feuchte, chaotische Masse, wie die Bibel lehrt. Dieser ursprüngliche Zustand der Erde war aber Gluthzustand, aus welchem sie erst nach und nach zur Erkaltung gelangt ist. Da nun aber das Licht kein Stoff ist, sondern nur eine Eigen-

schaft am Stoffe, eine Erscheinung, ein Product von Kräften, so folgt, daß der feuerflüssige Zustand nicht der allererste gewesen sein kann, sondern aus der chaotischen Masse muß das Licht als erste Erscheinung der zu ordnenden Welt hervorgegangen sein. So stellt es aber die Bibel dar, wenn sie bei der Gestaltung der Erde als erstes Werk das Licht erscheinen läßt. Der dritte Punkt, in welchem eine positive Uebereinstimmung zwischen Naturwissenschaft und biblischer Schöpfungslehre stattfindet, ist die Stufenfolge der Schöpfung vom Niederen zum Höheren.

Damit haben wir die wesentliche Uebereinstimmung der biblischen Schöpfungslehre mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft dargelegt. In ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen Gottes aber und mit dem Wesen der Welt haben wir sie als Wahrheit, als Wirklichkeit, als Geschehenes anzunehmen. Das Sechstagewerk dagegen ist die sagenhafte Gestalt, in welcher diese Geschichte auf uns gekommen ist.

5.

Gegen die Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt kann von naturwissenschaftlicher Seite nur das Eine eingewendet werden, daß die vielen Zweckwidrigkeiten, die in der Welt sich finden, derselben widersprechen. Dagegen haben wir schon im ersten Bande die Zweckmäßigkeit der Welt im Ganzen nachgewiesen. Das dort Gesagte gehört also auch hierher. Ueber die Thatsache, daß neben der Zweckmäßigkeit im System der Welt auch vieles Unzweckmäßige und Zweckwidrige nicht abzuleugnen und wie dieses zu erklären ist, muß an einem späteren Orte gesprochen werden.

Druck von J. B. Hirſchfeld in Leipzig.